أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية(*)

بيار كلاستر(**)

ترجمة: علي حرب

اذا نظرنا في الأدب الاتنوغرافي(***) الغزير المرتبط منذ بعض العقود بوصف المجتمعات البدائية وبفهم نمط اشتغالها، نرى بأنه، إذ يتحدث (في النادر) عن العنف، فإنه يرمي بصورة رئيسية الى البرهنة على مبلغ سعي هذه المجتمعات لضبطه وتقنينه واضفاء الطابع الطقسي عليه، وباختصار مبلغ ميلها الى اختزاله، إن لم يكن الى حذفه إذاً

(★) نُشر الأصل الفرنسي في مجلة « ليبر » (Libre) منشورات بايو، باريس، العدد الأول، 1977، تحت عنوان:

L'Archéologie, de la violence: la guerre dans les sociétés primitives.

(★★) بيار كلاستر (1934-1977) أثنولوجي فرنسي. بدأ فيلسوفاً، ثم تحول الى الاثنولوجيا بعد أن استهواه العالم البدائي وأثار فضوله. قضى شطراً من حياته في بعض بلدان أميركا الجنوبية يعايش الهنود الحمر للوقوف عن كثب على أنماط حياتهم وتفكيرهم. وقد أمدته المعاينة الميدانية بحصيلة هائلة من المعلومات سمحت له بالكتابة حول الوحشيين، وبتقديم نظرة للعالم البدائي أحدثت أعمق التحول في النظرة الى الاجتماع والتاريخ عامة. في الحقيقة، كان اختيار كلاستر يتم عن تعاطف لا نظير له ازاء الانسانية البدائية، وقبل القيام بأسفاره، وكأنه كان يحمل بذاته « صورة الآخر » على حد تعبير كلود لوفور. من هنا فإن رؤية كلاستر للعالم البدائي ارتسمت ملامحها قبل انتقاله الى مواطن الهنود الأميركيين، مما جعل البعض يتهمه بأنه لم يرد أن يرى ميدانياً إلا ما كان ينتظره أو يفترضه مسبقاً عن المجتمع البدائي. غير أنه اذا كان مما يلفت النظر أن يكون بيار كلاستر قد بدأ يهتدي الى الهوية الحقيقية للبدائيين في الكتب قبل تعرفه عليها في الغابات الاستوائية، فليس في الأمر سر لا يمكن اكتناهه. إن معرفة البدائيين لم تكن تحتاج فقط الى عدة معرفية تقدمها مناهج البحث الغربية، بل كانت تحتاج أيضاً الى موقف أخلاقي من الإنسان البدائي، موقف « زاهد » كما يقول كلاستر، يساعد على التحرر الى أقصى حد من الأفكار المسبقة عن الآخر، وخاصة اذا كانت هذه الأفكار تنم عن نزع عرقي وعن إحساس بالتفوق. يمكن مراجعة ما كتبه ميشال كارتري وكلود لوفور ومارسيل غوشيه عن شخصية كلاستر وأعماله في مجلة « ليبر »، منشورات بايو، باريس العدد الرابع، 1978.

(★★★) الاثنوغرافيا علم يدرس الشعوب دراسة وصفية من حيث نمط عيشها ومؤسساتها.. أما الاثنولوجيا فهي علم يدرس الظواهر التي تصنفها الاثنوغرافيا لمعرفة خصائص الشعوب ومميزاتها الثقافية بغية رسم خطوط عامة لبنية المجتمعات وتطورها، وقد شكل العالم الوحشي الموضوع المفضل للبحث الاثنولوجي.

تيار العنف، ولكن من أجل تبيان الرعب الذي يوحي به للمجتمعات البدائية، وبغية اثبات أنها في النهاية مجتمعات يثار العنف. لذا ليس من المفاجىء أن نلاحظ في حقل البحث الاثنولوجي المعاصر غياباً شبه تام للتفكير العام حول العنف في شكله الأكثر فظاظة والأكثر جماعية في آن، الأكثر نقاوة والأكثر اجتماعية: الحرب. وبناء عليه، لو اكتفى القارىء الفضولي أو الباحث في العلوم الاجتماعية بالمقال الاثنولوجي، أو بمعنى أدق، بعدم وجود مثل هذا المقال حول الحرب البدائية لخلص بحق الى استنتاج مفاده أن العنف لا يَمْثُل قط على مسرح الحياة الاجتماعية للوحشيين(*)، وأن الكينونة الاجتماعية البدائية تظهر خارج النزاع المسلح وأن الحرب لا تتعلق بالاشتغال السوي والمألوف للمجتمعات البدائية. فالحرب مُستبعدة اذن من المقال الاثنولوجي، بحيث يكون بالمستطاع أن نعقل المجتمع البدائي من دون أن نعقل الحرب في الوقت نفسه. والمسألة تكمن بداهة في أن نعرف عما اذا كان هذا المقال العلمي ينطق بالحقيقة حول نمط المجتمع الذي يستهدفه. ولنتوقف لبرهة عن الاستماع اليه لكي نلتفت الى الواقع الذي يتحدث عنه.

إن اكتشاف أميركا هو الذي أتاح الفرصة للغرب، كما نعلم، للقائه الأول بهؤلاء الذين سيسمون منذ ذلك الوقت بالوحشيين. لقد وجد الأوروبيون أنفسهم لأول مرة في مواجهة مجتمع يختلف في نمطه اختلافاً جذرياً عن كل ما كانوا يعرفونه حتى حينه. وكان عليهم أن يعقلوا واقعاً اجتماعياً ما كان ممكناً أن يلقى مكاناً له في تمثّلهم التقليدي للكينونة الاجتماعية. وبكلام آخر، لم يكن عالم الوحشيين قابلاً لأن يُعقل بالنسبة الى الفكر الأوروبي. ولا يتسع المجال هنا لكي نحلل بالتفصيل اسباب هذه الاستحالة المعرفية الحقيقية. إنها تُعْزَى الى اليقين الذي يشترك من حيث امتداده(**) مع تاريخ الحضارة الأوروبية كله حول ماهية الاجتماع الانساني وما يجب أن يكون عليه، يقين عبّر عنه نتاج هرقليطس المتفرق منذ البزوغ اليوناني للفكر الأوروبي حول السياسي، حول الـ «Polis»، ونعني به أن تمثّل المجتمع كمجتمع ينبغي أن يتجسد في هيئة الواحد(***) الخارج عن المجتمع وفي الانتظام التراتبي للمساحة الاجتماعية، وفي الوظيفة الآمرة للرئيس أو الملك أو الطاغية: لا مجتمع إلا باسم انقسامه الى سادة وعبيد. وينتج عن هذه النظرة للاجتماعي أن لا سبيل الى اعتبار تجمع

(*) كنا نؤثر تعريب اللفظ الفرنسي «Sauvage» بـ «بريّ» بدلاً من «وحشي» لولا أن اللفظ الثاني شاع استعماله، وذلك نظراً لما يتضمنه هذا الأخير من حكم مسبق على عالم البدائيين من قبل الآخرين، وخاصة الأوروبيين الذين هم أول من بدأ بإنشاء مقالات علمية حول هذا العالم. وبالفعل، فقد حاول الغربيون أن يعقلوا المجتمع البدائي من خلال مفهومهم الخاص للاجتماع الإنساني وهو مفهوم يربط بين الاجتماع والدولة بشكل يصح معه القول بأن كل ما يقع قبل الدولة يخرج عن نطاق الاجتماع وينتهي بالتالي الى عالم التوحش. غير أن بعض الأوروبيين أخذوا يشككون ببداهة هذا التصوّر للاجتماع. من خلال انشاء مقالات نقدية وضدية للنظرة التي سادت حتى الآن عن «الوحشيين»، كما يتبين بشكل خاص من تحليل بيار كلاستر. ومن جهة ثانية اذا كانت صفة التوحش قد أسندت الى الشعوب البدائية بسبب الحرب الدائمة التي تطبع اجتماعهم كما رأى هوبس وكما يرى كلاستر، على رغم ما بينهما من اختلاف جوهري، فهل يعني ذلك أن إنسانيتنا الحديثة قد هجرت التوحش؟ ألا يشكل العنف الذي ما يزال يخيم على العالم المعاصر أثراً من آثار البداية فينا؟ أليس ذا دلالة أن يُسمّي الفيلسوف هوبز الدولة التي تضع برأيه حداً لحالة التوحّش بـ «التنّين»، أي بالوحش؟

(**) الامتداد أو «الماصدق» في المنطق هو جلة الأشياء والأفراد التي يصدق عليها لفظ من الألفاظ. ومعنى اشتراك لفظين في ما صدقها أو امتدادهما (être coexstensifs) أن ما يصدق عليه الأول يصدق عليه الثاني جزئياً أو كلياً.

(***) المقصود هنا حكم الفرد الواحد للأكثرية، سيطرة الواحد على سائر المجموع.

بشري ما مجتمعاً ما لم تظهر عليه امارات الانقسام. والحال، مَنْ هم الذين رآهم مكتشفو العالم الجديد يتدفقون على سواحل الأطلنطي؟ «أناس لا إيمان لهم ولا شريعة ولا ملك»، حسبما ذكره رواة الأخبار في القرن السادس عشر. والسبب كان مفهوماً: إن هؤلاء البشر الذين هم في حالة الطبيعة لم يكونوا قد بلغوا بعد درجة الاجتماع. وهذا الحكم الذي أُطلق على هنود البرازيل ينطوي على اجماع شبه تام، لم تخرقه سوى الأصوات المخالفة لمونتاني ولابواسي(*).

ولكنه اجماع لا تحفّظ عليه عندما كان يطلب بالمقابل وصف عادات الوحشيين. فمنذ القرن السادس عشر حتى النهاية (الحديثة العهد) التي تم عندها غزو العالم، نجد أن الجميع، رواداً أو مبشرين، تجاراً أو سائحين متعالمين(**)، يجمعون على هذه النقطة: وهي أن الشعوب البدائية، سواء كانت أميركية (من ألاسكا حتى أرض النار) أو افريقية، من سهب سيبيريا أو جزر ملنيزيا، من بدو الصحارى الاسترالية أو زراع غابات غينيا الجديدة الخضر، تبدو دوماً وكأنها مولعة بتعاطي الحرب. إن صفتها الحربية على وجه الخصوص هي التي تصدم المراقبين الأوروبيين من دون استثناء. كما يبدو من التراكم الهائل في الوثائق التي جُمّعت من خلال الأخبار التاريخية وروايات المسافرين وتقارير الكهنة والقساوسة والمهرّبين والعسكر حيث ينبثق أول ما ينبثق وبشكل لا جدال فيه الصورة الأكثر بدهية التي يقدمها دفعة واحدة التنوع اللامتناهي في الثقافات الموصوفة، ألا وهي صورة المحارب. وهي صورة مسيطرة الى حدّ يسمح بتسجيل الملاحظة السوسيولوجية(***) الآتية: إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات عنف، والكينونة الاجتماعية البدائية هي كينونة - من أجل - الحرب.

هذا هو الانطباع الذي تكوّن في كل الأحوال وفي كل الأقاليم وعلى امتداد قرون عدة لدى شهود مباشرين كان الكثيرون منهم يشاطرون القبائل المحلية حياتها لسنوات طويلة. وإنه لمن السهل على قدر ما هو غير مفيد أن نقوم بعملية انتقاء من بين هذه الأحكام المتعلقة بجماعات ذات أصقاع وأزمان مختلفة تمام الاختلاف. في الواقع إن الاستعدادات العدوانية لدى الوحشيين كانت دائمة تقريباً موضعاً لأحكام قاسية: كيف يمكن فعلاً تنصير(****) أناس وتمرينهم وإقناعهم بفضائل العمل والتجارة بينما همّهم الرئيسي محاربة جيرانهم أو الثأر لهزائمهم أو تمجيد انتصاراتهم؟ والحقيقة أن الرأي الذي أعطاه المبشرون الفرنسيون والبرتغاليون عند منتصف القرن السادس عشر في هنود التوبي (Tupi) الذين كانوا يقطنون الساحل البرازيلي يستبق ويكثف كل المقالات اللاحقة: فهم يقولون لولا الحرب الدائمة التي تخوضها القبائل بعضها ضد بعض لما عاد البلد يتسع لساكنيه. إن سيادة الحرب في حياة الشعوب البدائية هي التي استأثرت بصورة جوهرية باهتمام

(*) مونتاني (Montaigne) أخلاقي فرنسي (1533-1592). ولابواسي (La Boétie) كاتب فرنسي أيضاً ذو نزعة رواقية ومن أصدقاء مونتاني (1530-1563).

(**) استعملنا لفظ متعالم لتعريب اللفظ الفرنسي: savant عندما يرد كصفة، ويقصد به اظهار العلم أو زعمه.

(***) استخدمنا لفظ سوسيولوجي للدلالة على الصفة العائدة لعلم الاجتماع (sociologique) تمييزاً لها عن الصفة العائدة لموضوع علم الاجتماع، أي اجتماعي (social). وهذا إشكال من إشكالات الترجمة على أي حال.

(****) أي جعله نصرانياً.

منظري المجتمعات. لقد عمد توماس هوبز(*) إلى معارضة حالة المجتمع (الاجتماع) التي هي في نظره مجتمع الدولة، بالصورة اللاواقعية ولكن المنطقية للإنسان في **حالته الطبيعية**، حالة البشر قبل عيشهم في مجتمع، أي قبل عيشهم «تحت سلطة عامة يهابها الجميع». والحال، بِمَ تتميز الحالة الطبيعية للبشر؟ إنها تتميز بـ «حرب كل واحد ضد كل واحد». ولكن سيقال بأن هذه الحرب التي تضع ضد بعضهم البعض بشراً مجردين اخترعوا لحاجات القضية التي يدافع عنها مفكر الدولة المدنية، سيقال بأن هذه الحرب الخيالية لا صلة لها بتاتاً بالواقع التجريبي والاثنوغرافي للحرب في المجتمع البدائي، يمكن ذلك. ومع ذلك، فان هوبز ذاته كان يعتقد بإمكان إيضاح الأساس المتين الذي بنى عليه استنتاجه بالرجوع الصريح الى واقع ملموس: فالحالة الطبيعية للانسان لا تعني فقط بناءً مجرداً قام به فيلسوف، ولكنها تعني أيضاً المصير الفعلي والملاحظ لإنسانية اكتُشِفت مجدداً. يقول هوبز: «قد نتصور بأنه لم يسبق مطلقاً وجود مثل هذا الوضع، ولا قبل حالة الحرب هذه. وانني اعتقد فعلاً بأن الأمور لم تجر أبداً على هذا النحو بصورة عامة في العالم بأسره. ولكن ثمة أماكن كثيرة حيث يعيش الناس حالياً على هذا النحو. وبالفعل، ففي العديد من المواضع في أميركا، يعيش الوحشيون حتى يومنا من دون حكومة على الاطلاق وبصورة شبه حيوانية كما وصفتها أعلاه، باستثناء حكم بعض الأسر الصغيرة التي يتعلق الوئام بينها بغريزة الاشتهاء الطبقي». ولن ندهش أكثر من اللازم لوجهة نظر هوبز التي تنطوي على تحقير هادىء للوحشيين. فهي أفكار تلقاها من عصره (ولنكرر بأنها أفكار رفضت من قبل مونتاني ولابواسي) ومفادها: إن مجتمعاً بلا حكومة أو دولة ليس مجتمعاً. إذن يبقى الوحشيون خارج دائرة الاجتماعي ويعيشون في الحالة الطبيعية للبشر حيث تسود حرب كل واحد ضد كل واحد. لم يكن هوبز يجهل النزعة الحربية الشديدة عند الهنود الأميركيين، ولهذا كان يرى في حروبهم الحقيقية التأكيد الساطع على اليقين الذي اطمأن اليه: إن غياب الدولة يسمح بتعميم الحرب ويجعل من المستحيل تأسيس الاجتماع.

إذا كانت المعادلة التي تساوي بين عالم الوحشيين وعالم الحرب لم تثبت صحتها باستمرار على الصعيد «الميداني»، فإنها تخترق كل التمثلات حول المجتمع البدائي، سواء كانت شعبية أو متعالمة.

فها هو فيلسوف آخر، سبنسر، يكتب في مؤلفه (مبادىء علم الاجتماع): «إن الأحداث التي تهيمن على حياة الوحشيين والبرابرة هي الحروب»، وكأنه يكون بذلك صدى لما كان قد قاله قبله بثلاثة قرون اليسوعي سواريز دي سوزا حول قبائل التوبينامبا البرازيلية: «بما أن التوبينامبا يتميزون بنزعة حربية شديدة، فإن كل اهتمامهم ينصب على معرفة كيفية خوض الحرب ضد أعدائهم». ولكنْ، هل يستأثر سكان العالم الجديد بشهوة الحرب؟ اطلاقاً. ففي كتاب بات قديماً لموريس ر. دافي، يقوم المؤلف الذي كان يفكر في أسباب ووظائف الحرب في المجتمعات البدائية، بنمذجة نسقيه(**) لما كانت تعلّمه الاثنوغرافيا حول هذا الموضوع وقتئذ. وينتج من التنقيب المتناهي في دقته الذي قام به دافي ما عدا استثناءات نادرة جداً (أسكيمو الوسط الشرقي) أنه ما من مجتمع بدائي

(*) يحتل توماس هوبز مكانة كبرى في الفكر السياسي (والفلسفي) لا تقل أهمية في نظر البعض عن المكانة التي يحتلها مكيافللي. ولكن فكره لم ينل، بالرغم من ذلك، الاهتمام الكافي عند العرب، إذ إن ما كتب عنه باللغة العربية لا يزيد عن صفحات متفرقة كما يرى أمام عبد الفتاح إمام. ولذلك حاول هذا الأخير القيام بتشريح «التنين» وهو أشهر مؤلفات هوبز، في مجلة «المعرفة» الدمشقية، انظر العددين 229-230 السنة العشرون، آذار ونيسان 1981.

(**) نسقيه: systématique.

يفلت من شباك العنف، وأنه ما من مجتمع بدائي، مهما كان نمط انتاجه ونظامه التقني ـ الاقتصادي ووسطه البيئوي يجهل أو يرفض نشر العنف من خلال الحرب، العنف الذي تنضوي تحته بالذات كينونة كل مجموعة متورطة في نزاع مسلح. يبدو اذن من الثابت بأنه لا يمكن عقْل المجتمع البدائي من دون عَقْل الحرب أيضاً التي تأخذ بعداً شمولياً(*) بوصفها معطى مباشراً من معطيات السوسيولوجيا البدائية.

هذا الحضور الكثيف للواقعة الحربية يقابله، إذا أمكن القول، صمت الأثنولوجيا الأحدث عهداً التي ترى بأن العنف والحرب لا يوجدان إلا من خلال الوسائل الخاصة لمنعها. فمن أين يأتي هذا الصمت؟ من المؤكد أنه يأتي أولاً من الشروط التي تعيش فيها حالياً المجتمعات التي يهتم بها علماء الاثنولوجيا. فنحن نعلم بأنه لم يعد يوجد قط في العالم مجتمعات بدائية حرة ومستقلة ومتميزة بصورة مطلقة، ومن دون صلة بالوسط الاجتماعي والاقتصادي لـ «البيض». وبعبارة أخرى، لم تعد تتاح لعلماء الاثنولوجيا الفرصة لمراقبة مجتمعات على درجة من العزلة كافية لكي تمكّن لعبة القوى التقليدية التي تحددها وتدعمها من أن تجري بحرية. فالحرب البدائية غير مرئية لأنه لم يعد هناك محاربون لصنعها. وبهذه الصفة فإن وضعية قبائل اليانومامي الأمازونية هي وضعية فريدة: إن العزلة التي امتدت قروناً لهؤلاء الهنود، الذين هم من دون شك، آخر أكبر مجتمع بدائي في العالم، سمحت لهم بأن يعيشوا حتى اليوم وكأن أميركا لم تكن قد اكتشفت. وعند هؤلاء أيضاً يمكن لنا أن نلاحظ وجود الحرب في كل مكان. وليس هذا أيضا سبباً لكي نرسم من ذلك، كما يفعل البعض، لوحة كاريكاتورية حيث الميل الى الإثارة يغطي على مقدرة فهمنا لأوالية سوسيولوجية فعالة . وباختصار، اذا كانت الاثنولوجيا لا تتحدث عن الحرب، فلأنه لم يعد من مجال للحديث عنها، ولأن المجتمعات البدائية، عندما أصبحت موضوعاً للدراسة، كانت قد بدأت تدخل في طريق التصدع والتفكك والموت: فكيف يمكن لها أن تقدم لنا مشهد حيويتها الحربية الحرة.

ولكن، ربما ليس هذا السبب الوحيد، يمكن لنا فعلاً أن نفترض بأن علماء الاثنولوجيا عندما يجدون أنفسهم على مقربة من مكان عملهم لا يحاصرون المجتمع الذي يختارونه بكراساتهم وبآلاتهم المسجلة وحسب، ولكن أيضاً بمفهوم مكتسب سلفاً عن الكينونة الاجتماعية في المجتمعات البدائية ومن ثم عن مقام(**) العنف فيها وعن الأسباب التي تطلقه والآثار التي يمارسها. وليس بإمكان أية نظرية عامة للمجتمع البدائي أن تقتصد في تناولها للحرب. ليس فقط لأن مقال الحرب يشكل جزءًا من مقال المجتمع، ولكن أيضاً لأنه يعيّن له معناه: إن فكرة الحرب هي مقياس فكرة الاجتماع. ولذلك فإن غياب التفكير حول العنف في الاثنولوجيا الحالية، يمكن تفسيره أولا بالغياب الفعلي للحرب الناتج عن فقدان الحرية التي تجعل الوحشيين يعيشون في حالة من المسالمة التي أكرهوا عليها، وثانياً بالالتصاق بنمط من المقال السوسيولوجي يميل إلى استبعاد الحرب من حقل العلاقات الاجتماعية في المجتمعات البدائية. والمسألة هي بداهة أن نعرف إذا كان مثل هذا المقال يتطابق مع واقع الاجتماع البدائي. ومن المناسب أيضاً قبل مساءلة هذا الواقع أن نعرض، بإيجاز، المقال الذي وصل إلينا حول المجتمع والحرب البدائيّيْن. إنه مقال متنافر ينحو باتجاهات ثلاثة كبرى: ثمة مقال ذو منزع طبيعي ومقال ذو منزع اقتصادي ومقال ذو منزع تبادلي.

(*) شمولي: universel.

(**) استخدمنا لفظ «مقام» لتعريب، statut، على غرار ما فعله كمال أبو ديب.

إنا نجد **المقال الطبيعي** معروضاً بثقة فريدة من قبل أ. لوروا ـ غورهان في مؤلفه «الإيماءة والكلام»، وبشكل خاص فيا قبل الفصل الأخير من الجزء الثاني حيث يشرح المؤلف مفهومه التاريخي ـ الاثنوغرافي للمجتمع البدائي وللتحولات التي تعمل على تغييره بإسهاب أريد منه أن لا يناقش (ومع ذلك فهو يخضع للنقاش جداً) إن مشروع لوروا ـ غوهان العام يتضمن منطقياً، طبقاً للاقتران الذي لا فُكاك منه بين المجتمع البائد والظاهرة الحربية، نظرة للحرب البدائية يتحدد معناها بشكل كافٍ بالروح التي تسري في العمل كله وبعنوان الفصل الذي تقع فيه: **الجسم(*) الاجتماعي**. فوجهة النظر العضوية المؤكد عليها بصراحة تستدعي وتتضمن بطريقة متماسكة كلياً فكرة ما عن الحرب. فما هو اذن رأي لوروا ـ غوهان في العنف؟ إن جوابه واضح: «يرتبط السلوك العدواني بالواقع الإنساني منذ الاستراليين القدامى(**) على الأقل، والتطور المتسارع للجهاز الاجتماعي لم يتغير في شيء خلال السياق البطيء للنضج العرقي» (ص 237). وهكذا يُعزى العدوان بوصفه تصرفاً، أي استخدام العنف، الى الإنسانية بوصفها نوعاً، بحيث يشاركها في امتدادها. فالعنف كخاصية حيوانية(***) إجمالاً للنوع البشري تتعيّن ماهيته هنا بوصفه واقعة نوعية (تخص نوعاً من الأنواع) لا مرد لها، بوصفه معطى **طبيعياً** يضرب في جذوره في كينونة الانسان البيولوجية. وهذا العنف النوعي المتحقق في السلوك العدواني ليس من دون سبب أو غاية، فهو دائماً مصوّب وموجه نحو هدف: «يظهر العدوان في كل مجرى الزمان كله كتقنية ترتبط أساساً بالكسب. ويكمن دوره لدى البدائيين أصلاً في الصيد حيث يمتزج العدوان والحصول على الطعام» (ص 236). فالعنف الملازم للإنسان ككائن طبيعي يتحدد إذن كوسيلة للعيش، كوسيلة لتأمين العيش، كوسيلة لغاية كامنة في صميم الجسم الحي: البقاء، من هنا المماثلة بين الاقتصاد البدائي واقتصاد القنص. فالإنسان البدائي محكوم عليه بما هو إنسان بالسلوك العدواني؛ وهو قادر ومكره في آن بما هو بدائي على أن يؤلف بين طبيعيته وإنسانيته في الترميز(****) التقني لعدوانية تصبح منذئذ مفيدة ومنتجة: إنه صياد.

ولْنقبل بهذا التمفصل بين العنف المدرج في تقنية لاكتساب الأطعمة وكينونة الإنسان البيولوجية التي تقوم مهمتها على حفظ سلامته. ولكن أين يقع هذا العدوان الخاص جداً والذي يتجلى في العنف الحربي؟ إن لوروا ـ غوهان يشرح لنا الأمر كما يلي: «إن تماثلاً دقيقاً ينشأ بالتدريج، بين الصيد وصنوه، الحرب، بقدر ما يتركز كل واحد منها في طبقة تتولد من الاقتصاد الجديد، اقتصاد رجال السلاح» (ص 237). وهكذا إذن يُطوى في عبارة السرّ الذي يكمن في أصل الانقسام الاجتماعي: بواسطة «المتمثل الدقيق» (؟) يتحول الصيادون شيئاً فشيئاً الى محاربين يملكون مذ ذاك بسبب احتفاظهم بالقوة المسلحة الوسائل التي تمكنهم من ممارسة السلطة السياسية لصالحهم على سائر الجماعة. إننا ندهش للخفة التي يتضمنها مثل هذا القول، بقلم عالم يعتبر نتاجه بحق نموذجياً في تخصصه في ميدان ما قبل التاريخ. قد يتطلب كل هذا عرضاً خاصاً. ولكن الدرس الذي ينبغي استخلاصه واضح: يوجد حقاً شيء أكثر من التهور في المراهنة على الاتصالية(*****)

(*) تستخدم كلمة «جسم» هنا بالمعنى العضوي لها: organisme.

(**) وهم الرجال الذين عاشوا في استراليا القديمة وكانوا يستعملون النار والحجر.

(***) تعني كلمة «حيوانية» هنا ما يختص بعلم الحيوان: Zoologique.

(****) الترميز (codage) هو التحويل الرمزي. فالصيد يصبح هنا رمزاً تقنياً للسلوك العدواني.

(*****) يقصد بالاتصالية هنا (Continuité) اعتبار الواقعة الاجتماعية كاستمرار للواقعة الطبيعية.

في تحليل الوقائع الإنسانية وفي رد الاجتماعي الى الطبيعي والمؤسّسي الى البيولوجي. بينا المجتمع الإنساني يتعلق بعلم الاجتماع وليس بعلم الحيوان.

فلنعد اذن الى موضوع الحرب. فهذه تتلقى اذن من الصيد، كتقنية للحصول على الغذاء، شحنتها العدوانية، وهي ليست سوى تكرار أو صنو، أو إعادة انتشار الصيد: وبمعنى اكثر ابتذالاً، فالحرب في نظر لوروا ـ غوهان **إنما هي صيد الإنسان للإنسان**. أصحيح ذلك أم خطأ؟ ليس من الصعب معرفته، لأنه يكفي أن نرجع الى هؤلاء الذين يعتقد لوروا ـ غوهان بأنه يتحدث عنهم، أي البدائيين المعاصرين. فماذا تعلمنا التجربة الاثنوغرافية؟ من البديهي فعلاً بأنه اذا كان هدف الصيد هو الحصول على الغذاء فإن الوسيلة الى بلوغ ذلك هي العدوان: يجب قتل الحيوان بغية أكلة. ولكن ينبغي عندئذ أن ندخل في حقل الصيد بوصفه تقنية للحصول على الغذاء كل التصرفات التي تودي الى هلاك شكل حياتي آخر بقصد التغذي به: ليس فقط الحيوانات والأسماك والطيور الآكلة للحوم، ولكن أيضاً أكله الحشرات (عدوان الطيّر على الذبابة لازدرادها، الخ.). في الواقع، كل تقنية عنيفة للحصول على الغذاء ينبغي أن تحلل منطقياً بتعابير السلوك العدواني، ولا يوجد أي سبب لاعطاء الصياد الإنساني امتيازاً على الصياد الحيواني. والحقيقة أن المحرك الرئيسي للصياد البدائي، هو الشهيّة، باستثناء أي شعور آخر، (إن حالة الصيد غير الغذائي، أي الطقسي، تتعلق بميدان آخر). وما يميز الحرب جذرياً عن الصيد هو أن الأولى ترتكز كلياً على بُعد غائب في الثاني: العدوانية. ولا يكفي أن يقتل السهم عينه انساناً أو قرداً لكي نماثل بين الحرب والصيد.

ولذلك لا يمكن حقاً أن نردّ الواحد منهما الى الآخر: فالحرب هي سلوك **عدواني** خالص. وإذا كانت الحرب تعني الصيد فإن الحرب تعني اذن صيد الإنسان للإنسان، ويصبح الصيد عندئذ الحرب على البيسون(*) مثلاً. إن هذا الاختزال للحرب الى صيدا كما يقوم به لوروا ـ غوهان لا يرتكز على أي أساس، إلا إذا افترضنا أن هدف الحرب هو دوماً غذائي وأن موضوع هذا النمط من العنف هو الإنسان بوصفه طريدة مخصصة لكي تؤكل. لأنه اذا كانت الحرب هي فعلاً «صنو» الصيد: فإن هذا يفضي الى تعميم أكل لحم البشر. غير أننا نعلم حق العلم بأن الأمر ليس كذلك إطلاقاً: حتى عند أكلة لحم البشر لا تهدف الحرب قط الى قتل الأعداء بغية أكلهم، وفضلاً عن ذلك، إن هذا الاضفاء للطابع «البيولوجي» على نشاط مثل الحرب يؤول لا محالة الى إفراغها من بعدها الاجتماعي الخاص: إن القلق الذي يطبع مفهوم لوروا ـ غوهان يفضي الى انحلال السيوسيولوجي في البيولوجي بحيث يصبح المجتمع جسماً اجتماعياً وبحيث يتكشف سلفاً بطلان كل محاولة ترمي الى تمفصل مقال حول المجتمع لا يصدر عن علم الحيوان. والمطلوب أن تثبت على النقيض من ذلك، بأن الحرب لا تدين بشيء الى الصيد، وأنها لا تتجذّر في واقع الإنسان كنوع، بل في الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، ولا تشير بشموليتها نحو الطبيعة، بل نحو الثقافة.

أما **المقال الاقتصادي** فهو نوعاً ما مقال مغفل، بمعنى أنه ليس نتاجاً محدداً لِمُنَظِّر معين، بل ولكنه بالأحرى تعبير عن قناعة عامة وعن ثقة غامضة بالحس العام. وقد نكوّن هذا «المقال» في القرن التاسع عشر منذ الحين الذي بُدِىء به في أوروبا عَقْل فكرة الوحشية وفكرة السعادة بصورة منفصلة ومنذ الحين الذي بطل فيه، خطأ أو صواباً، الاعتقاد بأن الحياة البدائية كانت هي الحياة السعيدة. لقد حصل عندئذ انقلاب المقال القديم الى ضده. وأصبح عالم الوحشيين منذئذ خطأ أو صواباً، عالم الشقاء والتعاسة. وقد استحدث هذه «المعرفة» الشعبية مؤخراً من العلوم المسماة إنسانية مقاماً علمياً، فأصبحت مقالاً متعالماً أي مقال

(*) البيسون (Bison) ثور أميركي له عند كتفيه سنام.

العلماء: إن مؤسسي الأنتروبولوجيا الاقتصادية إذ استقبلوا يقين الشقاء البدائي، بوصفه حقيقة، كرسوا أنفسهم لتبيان أسبابه والكشف عن نتائجه. لقد نتج إذن عن هذا الالتقاء بين الحس العام والمقال العلمي هذا الاعلان الذي لم يتوقف علماء الاثنولوجيا عن الثرثة به: إن الاقتصاد البدائي هو اقتصاد كفاف يسمح للوحشيين بتأمين العيش فقط، أي البقاء. وإذا كان اقتصاد هذه المجتمعات لا يمكن له أن يتجاوز عتبة البقاء أو اللاموت التي تدعو للرثاء فبسبب تخلفه التقني وعجزه إزاء وسط طبيعي لا يتوصل الى السيطرة عليه. وهكذا يصبح الاقتصاد البدائي اقتصاد الشقاء، وعلى هذا الأساس إنما تقوم ظاهرة الحرب. فالمقال الاقتصادي يفهم الحرب البدائية من خلال عجز القوى الانتاجية: إن ندرة الخيرات المادية الجاهزة تؤدي الى التنافس بين المجموعات التي تدفعها الحاجة الى الرغبة في امتلاكها، وهذا الصراع من أجل الحياة يجر الى **النزاع المسلح**، ما دام لا يوجد من هذه الخيرات ما يسد حاجة الجميع.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا التفسير للحرب البدائية بشقاء الوحشيين جرى مجرى البداهة التي لا مجال لمساءلتها. وقد أوضح م. داڤي، في محاولته التي سبق أن استشهدنا بها وجهة النظر هذه بصورة تامة: «ولكن ينبغي على كل مجموعة، فضلا عن الصراع الذي تخوضه ضد الطبيعة من أجل بقائها، أن تخوض صراعاً ضد كل مجموعة أخرى على صلة بها؛ ينشأ من جراء ذلك خصومات وصدامات حول المصالح؛ وعندما تتحول هذه الى نزاعات مسلحة نسمي ذلك حرباً» (ص 28). وأيضاً «لقد عُرّفت الحرب بكونها نزاعاً مسلحاً ينشأ بين تجمعات سياسية تحت تأثير التنافس الحيوي... وهكذا تتغير أهمية الحرب عند مجموعة معينة بصورة طردية تبعاً لشدة التنافس الحيوي» (ص 78). لقد رأينا بأن هذا المؤلف يتأكد من شمولية الحرب في المجتمع البدائي انطلاقاً من الاعلام الاثنوغرافي: وحدهم اسكيمو غرونلاند يخرجون عن هذا الشرط، وهو استثناء يعود، برأي داڤي، إلى عداء الوسط الطبيعي المتطرف الذي يمنعهم من تخصيص طاقتهم لشيء سوى البحث عن الغذاء: «إن التعاون في الصراع من أجل الوجود يكتسب في حالتهم صفة آمرة بصورة مطلقة» (ص 79). ولكن يمكن لنا أن نلاحظ بأن الاستراليين لا يبدون في صحاريهم الشديدة الحرارة أكثر حظاً من اسكيمو المناطق الثلجية، ومع ذلك فإنهم ليسوا بأقل ميلاً الى الحرب من بقية الشعوب. ويجدر بنا كذلك أن نلاحظ بأن هذا المقال المتعالم الذي هو صيغة «علمية» مبسّطة للمسلمة الشعبية حول الشقاء البدائي، يتلاءم بالضبط Volens nolens مع النسخة الأحدث عهداً للمفهوم «الماركسي» للمجتمع، ونعني به «الانتروبولوجيا» الماركسية. وفيما يختص مسألة الحرب البدائية فإن التفسير الماركسي مَدِين (إذا صح القول) الى انتروبولوجيين من الشمال الأميركي. إن بحاثة أمثال م. هاريس أو د. غروس الذين هم أسرع من زملائهم الفرنسيين في المعتقد، والذين هم مع ذلك أكثر تعجلاً لقول الحقيقة الماركسية حول فئات الأعمار عند الأفريقيين أو الأعياد الدينية عند الأميركيين وحول العلاقات بين الرجل والمرأة حيثما كان، يشرحان أسباب الحرب عند هنود الأمازون وخاصة قبائل الياتوتاي.

ومن ينتظر من هذه الماركسية اضاءة غير متوقعة سوف يخيب أمله. فالمدافعون عنها لا يقولون أكثر مما يقوله سابقوهم غير الماركسيين حول هذا الأمر (ومما لا شك فيه أنهم يفكرون به أقل منهم). وإذا كانت الحرب على درجة كبيرة من الحدة عند هنود الجنوب الأميركي، فإن ذلك يعود حسب غروس وهاريس الى ندرة البروتينات في الطعام وبالتالي الى ضرورة الاستيلاء على أراض جديدة للصيد، والى النزاع المسلح الذي لا مفر منه مع محتلّي هذه الأراضي. أي باختصار الموضوعة البالية التي صاغها داڤي من بين آخرين، ألا وهي موضوعة عدم قدرة الاقتصاد البدائي على تقديم الغذاء الكامل للمجتمع. وإذا كان المقال «الماركسي» (ولو كان ذا منزع اقتصادي) يتمثل

بسهولة بالغة التصورات المجملة للحس العام، فإمّا أن هذا الحس العام هو ماركسي تلقائياً (وبالروح ماو) وإما أن هذه الماركسية لا تتميز عن الحس العام إلا بالادعاء الهزلي على أن تطرح نفسها كمقال علمي. ولكنّ ثمة شيء أكثر من ذلك، فالماركسية كنظرية عامة للمجتمع وللتاريخ أيضاً، مجبرة على أن تأخذ بمسلمة الشقاء البدائي، أي المردود الضعيف جداً للنشاط الانتاجي. لماذا؟ لأن النظرية الماركسية للتاريخ (والمقصود هنا نظرية كارل ماركس عينها) تكتشف قانون الحركة التاريخية والتغير الاجتماعي في ميل القوى الانتاجية الذي لا يكبح الى النمو. بيد أنه لكي يمشي التاريخ ولكي تنطلق القوى الانتاجية ينبغي فعلاً عند انطلاق هذا المسار أن تكون هذه القوى الانتاجية نفسها في بداية الأمر في أقصى حدود الضعف، وفي حالة تخلف شامل؛ وإلا لما كان هناك أدنى سبب لكي تميل الى النمو ولما أصبح بالإمكان تمفصل التغير الاجتماعي مع نمو القوى الانتاجية. ولهذا فإن الماركسية كنظرية للتاريخ قائمة على ميل القوى الانتاجية الى النمو لا بد أن ترتكز الى حالة يشبه أن تكون فيها قوى الانتاج في درجة الصفر: إنها حالة الاقتصاد البدائي الذي يُعْقَل منذئذ كاقتصاد للشقاء، كاقتصاد يميل الى تنمية قوى الانتاج من أجل اقتلاع الشقاء. إن الكثيرين يشعرون بالرضى التام في أن يتعرفوا، فيما ذكر أعلاه، فيما لو توصلوا الى ذلك، على وجهة نظر الأنتروبولوجيين الماركسيين، غير أن هؤلاء يطنبون غاية الاطناب عندما يتعلق الأمر بابتكار أشكال الاستغلال في المجتمعات البدائية (البكر/الأصغر، الرجل/المرأة، الخ.)، ويصبحون أقل إبانة بكثير عندما يتعلق الأمر بأساس المذهب الذي يلتزمون به. لأن المجتمع البدائي يطرح على النظرية الماركسية سؤالاً أساسياً وحاسماً: إذا كان الاقتصادي لا يشكل في هذا المجتمع البنية التحتية، فمن خلال أي شيء يمكن استشفاف الكينونة الاجتماعية؟ واذا كانت قوى الانتاج لا تميل الى النمو ولا تشتغل كمُحَدِّد للتغير الاجتماعي، فما هو عندئذ المحرك الذي يدفع حركة التاريخ الى الأمام؟

ولنعد بعد هذا القول الى مسألة الاقتصاد البدائي. فهل هو اقتصاد شقاء أم لا؟ وهل تمثل قواه الانتاجية النمو الأدنى الممكن أم لا؟ إن أبحاث الانتروبولوجيا الاقتصادية الأحدث عهداً والأكثر تدقيقاً تثبت بأن الاقتصاد الوحشي أو نمط الانتاج المنزلي يسمحان في الواقع بتحقيق اكتفاء كامل لحاجات المجتمع المادية لقاء نشاط إنتاجي يبذل في وقت محدود وبوتيرة منخفضة. وبعبارة أخرى، إن الاقتصاد البدائي، الانتقائي في تعيين حاجاته، أبعد من أن يُستنفد في محاولته تأمين البقاء باستمرار. بل هو على العكس مجهز بـ «آلة» إنتاج تقدره على تسديد تلك الحاجات وتشتغل وفقاً لمبدأ: كل حسب حاجته. ولذلك فقد أمكن بحق لساهلنز أن يتحدث عن الاقتصاد البدائي كاقتصاد وفرة. إن تحليلات ساهلنز وليزو حول كمية الغذاء الضروري لجماعة ما وحول الوقت المبذول في الحصول عليها تشير الى أن المجتمعات البدائية، سواء اختص الأمر بالصيادين الرّحل أو بالزراع من الحضر، هي مجتمعات بحبوحة حقيقية، نظراً لقلة الأوقات التي تكرسها للانتاج. وهكذا فإن أعمال ساهلنز وليزو تلتقي وتؤكد المادة الاثنوغرافية التي قدمها المسافرون والاخباريون القدامى.

إن المقال الاقتصادي بمنوعاته الشعبية، المتعاملة أو الماركسية يفسر الحرب بتنافس الجماعات بقصد تملك خيرات نادرة. وإنه لمن الصعب أصلاً أن نفهم من أين يستمد الوحشيون المنخرطين كامل وقتهم في بحث منهك عن الغذاء الطاقة والوقت الإضافيين من أجل محاربة جيرانهم. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث الحالية تثبت بأن الاقتصاد البدائي هو على العكس اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة: إن العنف لا يتمفصل اذن مع الشقاء، وهذا يعني انهيار مرتكز التفسير الاقتصادي للحرب البدائية. إن شمولية الوفرة البدائية تمنع على وجه الدقة أن يكون بالمستطاع ارجاع شمولية الحرب اليها. فلماذا تتحارب القبائل؟ إننا نعلم، أصلاً، على الأقل، ما يكلفه الجواب

« المادي ». واذا كان الاقتصادي لا شأن له البتة بالحرب، ربما سينبغي عندئذ أن تتجه الأنظار نحو السياسي(*).

إن المقال التبادلي حول الحرب البدائية يتابع المشروع السوسيولوجي لكلود ليڤي - ستراوس. إن مثل هذا التأكيد سيبدو لأول وهلة متناقضاً. وبالفعل، فالحرب لا تحتل في نتاج هذا المؤلف الهائل إلا جزءًا طفيفاً، وهذا أقل ما يمكن قوله. ولكن، فضلاً عن أن أهمية موضوعة ما لا تُقاس بالضرورة بالمساحة التي تخصص لها، نجد، والحالة هذه، أن النظرية العامة للمجتمع تتعلق بمفهوم اليڤي - ستراوس للعنف تعلقاً وثيقاً: والرهان حول هذا المفهوم إنما هو المقال البنيوي نفسه حول الكينونة الاجتماعية البدائية. فالمطلوب اذن قياس هذا الرهان.

لقد عولجت مسألة الحرب في نص وحيد حيث يحلّل ليڤي - ستراوس العلاقات بين الحرب والتجارة عند هنود أميركا الجنوبية . وفي هذا النص توضع الحرب بوضوح في حقل العلاقات الاجتماعية: « تشكل الحرب والتجارة نشاطين يستحيل دراستها بمعزل عن بعضها البعض لدى قبائل النامبيكوارا كما، من دون شك، لدى جماعات عديدة في أميركا قبل اكتشافها على يد كولومبوس » (ص 136). وأيضاً: « لا تشكل النزاعات الحربية والمبادلات الاقتصادية في أميركا الجنوبية نمطين من العلاقات المتعايشة وحسب، بل تشكلان بالأحرى مظهرين متعارضين ولا ينفكان عن بعضها البعض لمسار اجتماعي واحد » (ص 138). فليس بالامكان اذن أن تُعقل الحرب في نظر ليڤي - ستراوس لذاتها. فهي لا تملك خصوصية معينة ولا تتطلب تفحصاً خاصاً، بل على العكس، لا يمكن فهمها إلا من خلال « الاتصال الذي يميز عناصر الكل الاجتماعي » (ص 138). وبعبارة أخرى، لا يوجد في المجتمع البدائي تميز واستقلال لدائرة العنف. فالعنف لا يستمد معناه إلا بارجاعه إلى الشبكة العامة للعلاقات التي تعمل على حصر المجموعات البشرية، وهو فقط حالة خاصة من هذه المنظومة الشاملة. واذا كان ليڤي - ستراوس يريد بذلك الاشارة الى أن الحرب البدائية هي نشاط ذو طابع سوسيولوجي بحصر المعنى، فإن أحداً لا ينكر ذلك بطبيعة الحال، هذا باستثناء لوروا - غورهان الذي يحل، من جهته، النشاط الحربي في النظام البيولوجي. من المؤكد أن ليڤي - ستراوس لا يركن الى هذه العموميات الغامضة، ولكنه يعطي، على العكس، فكرة دقيقة عن نمط اشتغال المجتمع البدائي، الأمر ندي على أية حال. ويرتدي تحديد نمط الاشتغال هذا أهمية بالغة لأنه يحدد طبيعة العنف والحرب ومداها، ولأنه يحددها في كينونتها ذاتها. فما هو رأي ليڤي - ستراوس بالعلاقة بين الحرب والمجتمع؟ الجواب واضح: « تمثّل المبادلات التجارية حروباً كامنة حُلّت سلمياً وتنشأ الحروب عن اتفاقات فاشلة ». (ص 136). اذن لا تندرج الحرب في الحقل السوسيولوجي وحسب، ولكنها تستمد أيضاً كينونتها ومعناها الأقصى من الاشتغال الخاص بالمجتمع البدائي: إن العلاقات بين الجماعات (لا يهم أكانت قبائل أو عصابات أو مجموعات محلية) هي قبل كل شيء علاقات تجارية، ويتوقف مصير السلم أو الحرب بين القبائل على نجاح هذه المشاريع التجارية. فالحرب والتجارة ينبغي أن يعقلا مُتَّصِلَيْن، ليس هذا فقط، بل إن التجارة هي التي تحتل أولوية سوسيولوجية بالنسبة الى الحرب، اولوية أونتولوجية الى حد ما بما تحتله من موقع في صميم الكينونة الاجتماعية. ولنضف أخيراً بأن فكرة الجمع بين الحرب والتجارة أبعد من أن تكون جديدة. بل هي في الواقع تفاهة اثنولوجية مثل تفاهة الاعتقاد بالندرة كأفق للاقتصاد البدائي. وهكذا نجد م. داڤي مثلا يؤكد على العلاقة الذاتية بين الحرب والتجارة مستخدماً بالضبط تعابير

(*) لقد عبّر كلاستر عن هذا الرأي قبلاً في كتابه: « المجتمع المضاد للدولة ». حيث ذهب الى اعطاء الأولوية للسياسي على الاقتصادي. مع الاشارة الى أن الكتاب المذكور نقل إلى العربية مؤخراً وقام بنقله محمد حسين دكروب، تحت عنوان « مجتمع اللادولة » وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1981.

ليفي ـ ستراوس نفسها: «إن التجارة في الحالات البدائية هي بديل للحرب، والطريقة التي تقاد بواسطتها تثبت بأنها تعديل لها» (المصدر الآنف الذكر، ص 302).

ولكن قد يقول قائل بأن النص الذي نوقش هو من الضآلة بحيث لا يسمح اطلاقاً بعرض النظرية العامة للكينونة الاجتماعية كما وسّعها ليفي ـ ستراوس في أعمال ذات حجم مختلف. غير أن الأمر ليس كذلك. وبالفعل، فإن النتائج النظرية لهذا النص الذي يُزعم بأنه ضئيل تُستعاد بصورة كاملة في العمل السوسيولوجي الكبير لليفي ـ ستراوس: **البنى الأولية للقرابة**، وذلك كخلاصة لأحد أهم الفصول: مبدأ المبادلة: «يوجد رابط واتصال بين العلاقات العدائية وتقديم الاعانات المتبادلة: إن التبادلات هي حروب حُلّت سلمياً والحروب تنشأ عن اتفاقات فاشلة». باستثناء ما نجده مع ذلك في الصفحة نفسها وهو أن **فكرة التجارة قد حذفت** بصورة صريحة (من دون تعليق)، فقد اهتم ليفي ـ ستراوس أثناء وصفه لتبادل الهدايا بين مجموعات هندية غريبة بأن يشير الى تخلّيه عن الرجوع الى التجارة: «فالمقصود اذن هو فعلاً هبات متبادلة وليس عمليات تجارية». فلنفحص هذا الأمر عن كثب.

إن الثقة البالغة التي يميز بواسطتها ليفي ـ ستراوس بين الهبة المتبادلة والعملية التجارية هي ثقة مشروعة تماماً. وأيضاً لن يكون من النافل أن نشرح سبب ذلك بالقيام بجولة سريعة في الانتروبولوجيا الاقتصادية. إذا كانت الحياة المادية في المجتمعات البدائية تجري على قاعدة الوفرة فان نمط الانتاج المنزلي يبدي علاوة على ذلك خاصية جوهرية تظهر من خلال تفكير ساهلنز، مفادها أن هذا النمط ينشد الى **مثال اكتفائي**: كل جماعة تتوق الى أن تنتج بنفسها كل ما هو ضروري لبقاء أعضائها. وبمعنى آخر، إن الاقتصاد البدائي يميل الى انغلاق الجماعة على نفسها وإن مثال الاكتفاء الذاتي الاقتصادي يخفي مثالاً آخر هو وسيلة له: **مثال الاستقلال السياسي**. فالجماعة البدائية (قرية، زمرة، الخ.) بتصميمها على أن لا ترتبط إلا بذاتها من أجل إنتاجها الاستهلاكي تستبعد بسبب هذا الأمر بالذات ضرورة العلاقات الاقتصادية مع المجموعات الأخرى. فليست الحاجة هي التي تؤسس العلاقات «الدولية»(*) في المجتمع البدائي القادر تماماً على تسديد كل احتياجاته من دون أن يكون مضطراً الى طلب المساعدة من الغير: بالامكان انتاج كل ما يُحتاج اليه (غذاء وأدوات)، وإذن بالامكان الاستغناء عن الآخرين. وبعبارة أخرى، إن مثال الاكتفاء الذاتي هو مثال مضاد للتجارة. وككل مثال، فهو لا يتحقق دائماً ولا أينما كان: ولكن يمكن القول بأنه اذا كانت ظروف الوحشيين تتطلب ذلك، فإن بإمكانهم المباهاة باستغنائهم عن الغير.

ولذلك فإن نمط الانتاج المنزلي يجهل العلاقات التجارية التي يسعى اشتغاله الاقتصادي على استبعادها تمام الاستبعاد: إن المجتمع البدائي، في كينونته، يرفض المجازفة الملازمة للتجارة، والمتمثلة بالتخلي عن تمايزه واستقلاله، وبفقدان حريته. ولذلك كان ليفي ـ ستراوس على صواب عندما تجنّب في كتاب «البنى...» استعادة ما كان قد كتبه في «الحرب والتجارة»... وإذن فإذا أردنا أن نفهم شيئاً ما عن الحرب البدائية ينبغي أن نتحاشى ربطها بتجارة لا وجود لها.

وهكذا لم تعد التجارة هي التي تمنح الحرب معناها، بل التبادل. إن تفسير الحرب يتعلق بـ **المفهوم التبادلي للمجتمع** وهناك اتصال بين الحرب التي «تنشأ عن معاملات فاشلة» والتبادل الذي هو «حروب محلولة

(*) على اعتبار أن المجتمع البدائي يؤلف عالماً.

سلمياً». ولكن، كما أنه يُنظر الى الحرب في النسخة الأولى من نظرية ليفي ـ ستراوس حول العنف بوصفها اخفاقاً محتملاً للتجارة، نرى بأن النظرية التبادلية تعزو أولوية مكافئة للتبادل بحيث لا تصبح الحرب سوى اخفاق له. وبعبارة أخرى، لا تملك الحرب بحد ذاتها أية إيجابية ولا تعبر عن الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، بل تعبّر عن لا تحقق هذه الكينونة التي هي كينونة ـ من أجل ـ التبادل. فالحرب هي الوجه السلبي للمجتمع البدائي ونفيه بوصفه المكان المفضل للتبادل، وبوصف التبادل جوهر المجتمع البدائي ذاته. وحسب هذا المفهوم فإن الحرب كانزلاق، كانقطاع للحركة نحو التبادل، لا تمثل من المجتمع إلا اللاكينونة واللاجوهر. إنها الثانوي نسبة إلى الرئيسي، والعرضي نسبة الى الجوهري. فما يريده المجتمع البدائي هو التبادل: هذه هي رغبته السوسيولوجية التي تسعى الى أن تتحقق بصورة ثابتة والتي تتحقق فعلياً بصورة دائمة تقريباً، إلا في الحالات الطارئة، حيث ينبجس العنف والحرب.

وهكذا يؤول منطق المفهوم التبادلي الى شبه انحلال للظاهرة الحربية. فالحرب التي تفتقر الى الايجابية بحكم الأولوية المعطاة للتبادل **تفقد كل بعد مؤسّسِي: فهي لا** تنتسب الى كينونة المجتمع البدائي، ولا تشكل بالنسبة اليه سوى خاصية عرضية وعابرة وغير أساسية بحيث يعقل المجتمع البدائي من دون الحرب. وهذا المقال التبادلي حول الحرب، وهو مقال ملازم للنظرية العامة التي يوسعها ليفي ـ ستراوس حول المجتمع البدائي، لا يضع في اعتباره المعطى الاثنوغرافي التالي: شمولية الظاهرة الحربية ـ شبه التامة ـ مهما كانت المجتمعات الملاحظة ومهما كان وسطها الطبيعي ونمط تنظيمها الاقتصادي والاجتماعي، وقوة النشاط الحربي المتغيرة بالطبع. وإذن فإن المفوم التبادلي وموضوعه يَسقُطا الواحد منهما نوعاً ما خارج الآخر، إن الواقع البدائي يتخطى مقال ليفي ـ ستراوس، ليس بسبب إهمال المؤلف أو جهله، ولكن لأن أخذ الحرب بالحسبان لا يتوافق مع تحليله للمجتمع، وهو تحليل لا يتماسك اذن إلا باستبعاد الوظيفة السوسيولوجية للحرب من المجتمع البدائي.

هل يعني ذلك أنه ينبغي التخلي عن فكرة المجتمع كمكان للتبادل من أجل احترام الواقع البدائي في كل أبعاده؟ اطلاقاً. وبالفعل لسنا أمام خيار: إما التبادل وإما الحرب. فليس التبادل بحد ذاته هو الذي يتناقض مع الحرب، ولكن المقال الذي يرجع الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي الى التبادل. فالمجتمع البدائي هو مساحة للتبادل **وهو أيضاً مكان للعنف**: إن الحرب تنتسب الى الكينونة الاجتماعية البدائية بالدرجة نفسها التي ينتسب بها التبادل. ولا يمكن، وهذا ما يراد اثباته، أن نعقل المجتمع البدائي من دون أن نعقل الحرب في الوقت نفسه. بالنسبة لهوبز كان المجتمع البدائي يقوم على حرب كل واحد ضد كل واحد. أما ليفي ـ ستراوس فإن وجهة نظره مناظرة لوجهة نظر هوبز ولكنها معاكسة لها: المجتمع البدائي هو تبادل كل واحد مع كل واحد. كان خطأ هوبز في التبادل، أما ليفي ـ ستراوس فهو مخطىء في الحرب.

ولكن هل المطلوب من جهة أخرى أن نجمع ببساطة بين المقال حول التبادل والمقال حول الحرب؟ وهل أن إعادة الاعتبار للحرب كبعد أساسي من أبعاد المجتمع البدائي لا تؤدي الى المساس بفكرة التبادل كجوهر للإجتماع؟ من البديهي أن ذلك مستحيل: ذلك أن من يُخطىء في فهم الحرب، يُخطىء في فهم التبادل. فمن أين يأتي خطأ ليفي ـ ستراوس؟ إنه يأتي من خلط المستويات السوسيولوجية حيث يشتغل على التوالي النشاط الحربي والتبادل. إن السعي الى وضعهما على المستوى نفسه يُفضي بنا لا محالة الى أن نحذف أحدهما والى أن نشوه بذلك واقع الاجتماع البدائي بالعمل على بتره. فالتبادل والحرب يجب أن يُعْقلا بداهة، ليس حسب اتصال يسمح بالانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجاً، ولكن حسب انفصال جذري وحده يُبرز حقيقة

الاجتماع البدائي.

إن التفتّت الأقصى الذي يظهر من خلاله المجتمع البدائي في كل مكان هو السبب في تواتر الحرب في هذا النمط من الاجتماع، كما كتبنا غالباً، فالحرب هي أثر عام ينجم عن الإحداث الميكانيكي الذي يمكن وصفه تبعاً للتعاقب الآتي: ندرة الموارد ـ التنافس الحياتي ـ عزلة المجموعات. وإذا كان يوجد فعلاً علاقة عميقة بين كثرة الوحدات الاجتماعية ـ السياسية والعنف، فلا يمكن والحالة هذه أن نفهم تمفصلهما إلا بقَلْب نظام تصورهما المألوف: ليست الحرب نتيجة للتجزؤ، بل التجزؤ هو نتيجة الحرب. ليس فقط نتيجتها، ولكن **هدفها** أيضاً: إن الحرب هي في آن معاً سبب ووسيلة لنتيجة وغاية مطلوبتين: تجزؤ المجتمع البدائي. فالمجتمع البدائي يريد في كينونته التفتت. وإرادة التفتت هذه تنتسب الى الكينونة الاجتماعية البدائية التي تُبنى على هذا النحو في تحقيق هذه الارادة السوسيولوجية وبواسطتها. وبعبارة أخرى، إن الحرب البدائية هي وسيلة لغاية سياسية. وبالتالي فإن التساؤل عن السبب الذي يدفع الوحشيين الى ممارسة الحرب إنما هو مساءلة كينونتهم الاجتماعية ذاتها.

كل مجتمع بدائي خاص يعبّر بالتساوي وبالتمام عن الخصائص الجوهرية لهذا النمط من التشكيلة الاجتماعية التي تتحقق بشكل ملموس على مستوى الجماعة البدائية. وهذه الجماعة تتكون من مجموع أفراد يعترف كل واحد منهم بالتحديد بانتسابه الى هذا المجموع ويطالب به. والجماعة بوصفها مجموعاً تقوم إذن بإعادة تجميع مختلف الوحدات التي تتألف منها وتتجاوزهم وذلك بدمجها في كل واحد، وهي وحدات تندرج في محور القرابة: أسر أولية، مساحات، أنساب، عصائب، نساء، الخ. ولكن أيضاً وعلى سبيل المثال مجتمعات عسكرية، أخويات احتفالية، فئات أعمار، الخ. فالجماعة هي اذن أمر **زائد** عن جمع الزمر التي تضمها. وهذا الزائد يحددها كوحدة سياسية بكل ما للكلمة من معنى. والوحدة السياسية للجماعة تجد قيدها المكاني المباشر في وحدة المسكن: إن الناس الذين ينتسبون لنفس الجماعة يعيشون في الموضع نفسه. وبمستطاع الفرد بسهولة، حسب قواعد الإقامة اللاحقة للزواج أن يهجر جماعته الأصلية وأن يلتحق بقرينه. ولكن الإقامة الجديدة لا تُلغي الانتساب القديم، والمجتمعات البدائية تخترع من جهة أخرى وسائل عديدة لقلب قواعد الإقامة اذا أدركت بأنها صعبة الاحتمال.

فالجماعة البدائية هي اذن **مجموعة محلية**. وهذا التحديد يتعالى على التنوع الاقتصادي لأنماط الانتاج لأنه لا يبالي بالصفة الثابتة أو المتحركة للمسكن. والمجموعة المحلية بإمكانها أن تتكون من صيادين رُحّل أو من زراع حَضَر. والزمرة الظاعنة المؤلفة من صيادين ـ جباة، تملك من الخصائص السوسيولوجية للجماعة البدائية على قدر ما تملكه القرية المستقرة لمجموعة من الزراع. إن الجماعة البدائية بوصفها وحدة سياسية لا تنضوي فقط في المساحة المتجانسة لمسكنها، ولكنها تبسط سيطرتها وشرعتها وحقها على **موطن**. وهذا بديهي في حالة الصيادين، وهو صحيح أيضاً بالنسبة الى الزراع الذين يديرون دائماً، فيما يتعدى مزارعهم، مساحة وحشية حيث يمكنهم الاصطياد وجني النباتات المفيدة، مع الفارق بأن موطن مجموعة من الصيادين يملك كل الحظ في أن يكون أكثر امتداداً من قرية مزارعين. إن محليّة مجموعة محلية هو إذن موطنها، وإذا كان هذا الموطن هو حقاً بمثابة احتياطي لمواردها المادية، فإنه يمثل خاصة مساحة تنفرد بها لكي تمارس عليها حقوقها كجماعة. والانفراد في استخدام الموطن يتضمن حركة استبعاد، وهنا يتبدى بوضوح البعد السياسي الخالص للمجتمع البدائي بوصفه جماعة تتضمن علاقتها الجوهرية بالموطن. وهذا يعني أن وجود الغير يطرح دفعة واحدة في الفعل الذي يستبعده. فكل مجتمع إنما يؤكد ضد الجماعات الأخرى حقه بالانفراد في أرض معينة. والعلاقة السياسية مع المجموعات الأخرى هي معطى مباشر. ولنتذكر بأن هذه العلاقة تتأسس في نظام سياسي لا في نظام اقتصادي:

نظراً لطبيعة نمط الانتاج المنزلي، لا حاجة مبدئياً لأية مجموعة في أن تتعدى على موطن جيرانها من أجل الحصول على المؤونة.

إن السيطرة على موطن يسمح للجماعة بتحقيق مثالها الاكتفائي، بتأمين اكتفائها الذاتي على صعيد الموارد، فتصبح بالتالي غير متعلقة بأحد ومستقلة تمام الاستقلال. ينبغي اذن أن ينتج عن ذلك غياب عام للعنف، نظراً لكون كل الأشياء متساوية بالنسبة الى كل المجموعات المحلية، فلا يعود بإمكانه أن ينبثق إلا في حالات اغتصاب الموطن النادرة، وينبغي أن يكون دفاعياً، إذن أن لا يوجد أبداً، فتعتمد كل مجموعة على موطنها الخاص حيث لا مبرر لها للخروج منه. غير أننا نعلم بأن الحرب عامة وهجومية في أغلب الأحيان. فإذن ليس الدفاع عن الموطن هو سبب الحرب، وإذن لم توضح بعد العلاقة بين الحرب والاجتماع.

فما هي حقيقة كينونة الاجتماع البدائي بما هو اجتماع يتحقق بعينه في السلسلة اللامتناهية من الجماعات أو الزمر أو القرى أو المجموعات المحلية؟ الجواب ماثل في كل الأدب الاثنوغرافي منذ بدأ الغرب يهتم بالعالم الوحشي. وهكذا تم دائماً ادراك كينونة الاجتماع البدائي بوصفها مجالاً للتمايز المطلق نسبة الى كينونة الاجتماع الغربي، بوصفها مساحة غريبة من الغياب لا تُعقل ـ الغياب عن كل ما يتقوم به العالم الاجتماعي والثقافي للمراقبين: عالم لا تراتب فيه، أناس لا ينقادون(*) لأحد، مجتمع لا يبالي بامتلاك الثروة، زعماء لا يرئسون، ثقافات من دون أخلاق لأنها تجهل الخطيئة، مجتمع لا طبقات فيه ولا دولة، الخ.

وباختصار ما لا تتوقف كتابات المسافرين القدامى والعلماء المحدثين عن الزعيق به من دون التوصل الى قوله: المجتمع البدائي هو كينونة غير منقسمة.

إنه يجهل الفرق بين أغنياء وفقراء، والتضاد بين مستغِلين ومستغَلين، وسيطرة الرئيس على المجتمع، لأنه يمنع ظهورها. إن نمط الانتاج المنزلي الذي يؤمن اكتفاء اقتصادياً للجماعة كجماعة يسمح أيضاً بتميز واستقلال مجموعات القرابة التي يتألف منها المجموع الاجتماعي، بل يؤمن كذلك استقلال الأفراد. وبالفعل لا يوجد في المجتمع البدائي أي تقسيم للعمل خارج التقسيم الناتج عن الفروقات بين الجنسين: كل فرد هو نوعاً ما متعدد الكفاءات، وكل الرجال يحسنون عمل كل ما ينبغي على الرجال أن يحسنوا عمله، وكل النساء يستطعن إنجاز المهام التي ينبغي على كل امرأة أن تنجزها. وما من فرد يظهر دونيه على صعيد المعرفة أو العمل بحيث يُمكّن آخر منه أكثر موهبة أو أفضل حظاً. ذلك أن قرابة «الضحية» لا تلبث أن تعمل على إخماد كل نزعة ترمي الى إقامة علاقة بين متعلم ومستغِل. لقد سجل الانثولوجيون، على شيء من التنافس، لا مبالاة الوحشيين إزاء ثرواتهم وممتلكاتهم التي يعيدون صنعها بسهولة إذا ما استهلكت أو تحطمت، كما يسجلوا غياب أي رغبة في التراكم عندهم. وبالفعل، ما السبب الذي يدعو الى ظهور مثل هذه الرغبة ما دام النشاط الانتاجي يقاس بالضبط بسد الحاجات ولا يتعداه: إن انتاج الفائض ممكن جداً في المجتمع البدائي، ولكنه لا فائدة منه البتة، إذ ماذا يصنع به؟ ومن جهة أخرى فإن النشاط

(*) من المفيد أن نذكر هنا ما يوجد من شبه في هذه النقطة بين ما توصل اليه البحث الانثولوجي بشأن حقيقة البدائيين الاجتماعية والملاحظات التي كان ابن خلدون قد وصف من خلالها حالة العرب قبل أن يتم اجتماعهم وتقوم دولتهم. لقد ذكر بأن العرب كانوا يعيشون في حالة «توحش» التي كانت هي السبب في عدم انقيادهم بعضهم لبعض وبالتالي رفضهم للحكم وابتعادهم عن الملك. (راجع مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، ص 149 و 151). وبهذا يلتقي رأي ابن خلدون مع التصور الغربي الذي تكون برأي كلاستر منذ هرقليطس والذي مفاده أن ماهية الاجتماع هي الانقسام بين آمر ومطيع، أي الدولة. وهو تصوُّر يرفض بداهته بيار كلاستر كما يتبين من خلال البحث.

التراكمي (انتاج فائض لا فائدة منه) في هذا النمط من الاجتماع لا يمكن أن يكون إلا مشروعاً فردياً بالمعنى الحصري للكلمة؛ ذلك أن «الملتزم» به لا يمكنه الاعتماد إلا على قواه الخاصة نظراً لأن الاستغلال مستحيل من الناحية السوسيولوجية. ومع ذلك، فلنتخيّل بأن الملتزم الوحشي يتوصل بالرغم من انفراده بجهده الى أن يُكوّن بعرق جبينه موارد احتياطية لا يعرف - وهذا ما يجب تذكره - ماذا يفعل بها لأنها تمثل فائضاً، أي كمية من الكسب غير ضرورية. فما الذي يحدث في هذه الحالة؟ إن الجماعة ستساعده، ببساطة، على استهلاك موارده مجاناً. والانسان الذي أصبح «غنياً» بكدّه فقط سيرى ثروته تختفي في طرفة عين بين أيدي جيرانه أو في معدتهم. وبهذا يتحوّل تحقيق الرغبة في التراكم الى محض ظاهرة لاستغلال الفرد ذاته بذاته ولاستغلال الجماعة للغني. والوحشيون هم على قَدْر من الحكمة يمنعهم من الاستسلام الى هذا الضرب من الجنون. إن المجتمع البدائي يشتغل بطريقة تجعل من المستحيل حصول اللامساواة والاستغلال والانقسام فيه.

إن المجتمع البدائي الذي يُدرك على مستوى وجوده الفعلي - جماعة محلية - يُظهر خاصيتين سوسيولوجيتين جوهريتين تتصلان بكينونته ذاتها، هذه الكينونة التي تحدد علة وجود الحرب ومبدأ معقوليتها. **إن الجماعة البدائية هي في آن معاً كل شامل(*) ووحدة**، كل شامل بما هي مجموع ناجز، مستقل ومتميز، تام، حريص دوماً على تميزه واستقلاله، أي مجتمع بكل ما للكلمة من معنى؛ ووحدة بما هي تصون كينونتها المتجانسة في رفض الانقسام الاجتماعي وفي استبعاد اللامساواة، وفي منع الارتهان، إن المجتمع البدائي هو كل شامل وهو وحدة بمعنى أن مبدأ وحدته ليس خارجه. فهو لا يدع أي صورة من صور الواحد الفرد تنفصل عن الجسم الاجتماعي لكي تتمثلها ولكي تجسدها في وحدة. ولذلك فإن معيار اللاإنقسام هو معيار سياسي بشكل أساسي: إذا كان الزعيم الوحشي من دون سلطة، فلأن المجتمع لا يقبل بوجود سلطة تنفصل عن كينونته ولا يقبل بإقامة انقسام بين من يأمر ومن يُطيع. ولذلك أيضاً، فإن الرئيس في المجتمع البدائي هو الذي **يُفَوّض في الكلام باسم المجتمع**.

وهو لا ينطق عن هوى أو رغبة فردية ولا يعبر عن قانونه الخاص، ولكنه يعبر فقط عن رغبة المجتمع السوسيولوجية ببقائه غير منقسم وينطق بقانون لم يسنّه أحد، لأنه لا يتعلق بقرار إنساني. إن المشرّع هو أيضاً مؤسس المجتمع، إنهم الأولون الخرافيون والأبطال الثقافيون والآلهة. والرئيس إنما ينطق باسم هذا القانون. والمغزى في مقاله يكمن دوماً في الرجوع الى قانون الآباء الأولين الذي لا يمكن لأحد خرقه لأنه يمثل كينونة المجتمع ذاتها. ذلك أن انتهاك القانون معناه إفساد الجسم الاجتماعي وتغييره، معناه أن ندخل عليه التجديد والتغيير اللذين يرفضهما بشكل قاطع.

إن المجتمع البدائي هو جماعة تؤمن لنفسها السيطرة على موطن باسم القانون الذي يضمن عدم انقسامها. والبُعْد المتمثل في الموطن يتضمن أصلاً الرابطة السياسية بما هي استبعاد للآخر. فالآخر بوصفه مرآة - المجموعات المحلية - هو بالضبط ما يرجع الى الجماعة صورتها ككل شامل. ففي مواجهة الجماعات أو الزمر المجاورة تتوصل هذه الجماعة أو تلك الزمرة إلى أن تطرح نفسها وتعقل نفسها كتمايز مطلق وحرية لا تنتقص وإرادة للحفاظ على كينونتها ككل شامل واحد. إن الكيفية التي يظهر بها المجتمع البدائي بشكله الصحيح هي اذن كالآتي: كثرة جماعات منفصلة تسهر كل واحدة منها في الحفاظ على سلامة موطنها، وسلسلة من القبائل البدوية - المتجددة تؤكد كل واحدة منها تمايزها ضد القبائل الأخرى. فكل جماعة بما

(*) كل شامل Totalité.

هي غير منقسمة يمكن أن تعقل نفسها على أنها نحن(*) واحد. وهذا النحن يعقل نفسه بدوره ككل شامل في العلاقة المتساوية التي يقيمها مع جوع النحن(**) المكافئة التي تتكون من باقي القرى والقبائل والزمر، الخ؟ فالجماعة البدائية يمكن لها أن تطرح نفسها ككل شامل لأنها تتأسس كوحدة: إنها كل محدود لأنها نحن غير منقسم.

وما يجدر قوله إنه على هذا المستوى من التحليل تُعقل البنية العامة للتنظيم البدائي في الجمود الخالص وفي الثبات الشامل وفي غياب الحركة. ويبدو فعلاً أن بإمكان المنظومة الشاملة أن تشتغل بهدف تكرار نفسها بصورة خاصة، وذلك بجعلها من المستحيل ظهور معارضة أو نزاع. إلا أن الواقع الاثنوغرافي يكشف لنا العكس. فالمنظومة البدائية أبعد من أن تكون جامدة. إنها في حركة دائمة. فهي ليست سكونية بل ديناميكية. والجوهر البدائي أبعد من أن ينغلق على نفسه، بل هو على العكس، ينفتح على الآخرين من خلال العنف الحربي البالغ الحدة. فكيف نعقل إذاً في آن معاً المنظومة(***) والحرب؟ هل الحرب مجرد انزلاق يترجم فشل المنظومة أم أن المنظومة لا يمكنها الاشتغال من دون الحرب؟ ألا تكون الحرب شرط إمكان الكينونة الاجتماعية البدائية؟ وألا تكون شرط حياة المجتمع البدائي وليس الخطر الذي يتهدده بالموت؟

ثمة نقطة أولى واضحة: إن إمكان الحرب كامن في كينونة المجتمع البدائي. وبالفعل، فإن ارادة كل جماعة لتأكيد تمايزها هي على قدر من التوتر يكفي لجعل أدنى حادث يحول بسرعة التمايز المطلوب الى خصومه فعليه. فلا يتطلب الأمر لكي تندلع الحرب أكثر من حصول أحداث كاغتصاب أرض أو عدوان مفترض على معبد الجيران.

وبالتالي ثمة توازن هش، وهذا يعني أن إمكانية العنف والنزاع المسلح هي معطى مباشر. ولكن هل بإمكاننا أن نتخيل أن هذه الامكانية لا تصبح أبداً حقيقة، وأنه بدلاً من حرب كل واحد ضد كل واحد كما تصور هوبز، يحصل على العكس، تبادل كل واحد مع كل واحد مثلما تتضمنه وجهة نظر ليفي ـ ستراوس؟

لنأخذ اذن فرضية الصداقة الشاملة. سرعان ما ندرك بأنها مستحيلة لعدة أسباب. أولاً، بسبب التشتت المكاني، فالجماعات البدائية تحتفظ فيما بينها ببعض المسافة بالمعنى الحقيقي والمجازي للكلمة. تبين كل زمرة وزمرة أو قرية وقرية تمتد أراضيها تباعاً، مما يسمح لكل مجموعة بأن تبقى على تحفظها. والصداقة لا تتوافق مع البعد، ولكنها تنشأ بسهولة مع جماعات مجاورة بالامكان استضافتها في الأعياد أو تقبل دعواتها أو القيام برد الزيارة لها. وهذا النوع من العلاقات لا يمكن إقامته مع المجموعات البعيدة. فالجماعة البدائية تكره البعد كثيراً وطويلاً عن الموطن الذي تعرفه لأنه موطنها الخاص. وينتاب الوحشيين منذ اللحظة التي لا يكونون فيها في مسكنهم، خطأ أو صواباً، وغالباً ما يكونون على صواب، ينتابهم شعور حاد بالحذر والخوف. لذلك فإن علاقات تبادل الصداقة لا تنمو إلا بين المجموعات القريبة بعضها من بعض، أما المجموعات البعيدة فإنها مستبعدة من ذلك. وهم يعاملون كغرباء في أحسن الأحوال.

ولكن فرضية صداقة كل واحد لكل واحد تدخل من جهة أخرى في تناقض مع الرغبة العميقة والأساسية عند كل جماعة في المحافظة على كينونتها وإبرازها بما هي كل شامل وواحد، أي تمايزها التام عن المجموعات الأخرى، بمن فيهم جيرانها الأصدقاء والحلفاء.

(*) نحن: Un Nous.

(**) جوع النحن Les Nous.

(***) المنظومة بما هي بنية ثابتة.

إن منطق المجتمع البدائي الذي هو منطق التمايز يتناقض مع منطق التبادل المعمم الذي هو منطق الهوية، لأنه منطق التماهي. والحال، فإن ما يرفضه المجتمع البدائي فوق كل ذلك هو هذا الأمر، أي رفض التماهي مع الآخرين وفقدان ما يتقوم به كمجتمع، أي كينونته ذاتها وتمايزه وقدرته على أن يعقل ذاته كنحن مستقل ومتميز. ففي تماهي الكل مع الكل الذي ينشأ عن تعميم التبادل وعن صادقة الكل للكل تفقد كل جماعة فرديتها. وفي تبادل الكل مع الكل هلاك المجتمع البدائي، ذلك أن التماهي هو نزوع الى الموت بينما الكينونة الاجتماعية البدائية هي تأكيد على الحياة. إن منطق الهوية يتيح المجال لضرب من المقال التعادلي، باعتبار أن الكلمة الغالبة في صداقة الكل للكل هي: «كلنا سواء!». وهذا يعني توحيد الكثرة التي تتألف من جموع النحن الجزئية في ميتا ـ نحن ورفع التمايز الخاص بكل جماعة مستقلة ومتميزة، فيزول الفرق بين النحن والغير ويختفي بذلك المجتمع البدائي بحد ذاته. وليس المراد هنا ضرباً من علم نفس بدائي، بل ضرب من المنطق السوسيولوجي: ثمة منطق نابذ ملازم للمجتمع البدائي يقضي بالتفتت والتبعثر والانفصال بحيث تحتاج كل جماعة لكي تعقل نفسها كجماعة أي ككل شامل وواحد الى الصورة المضادة للغير أو العدو، وبحيث يكون إمكان العنف محفوراً **سلفاً** في الكينونة الاجتماعية البدائية. فـ **الحرب هي بنية للمجتمع البدائي** وليست إخفاقاً عرضياً لتبادل فاشل. والشمولية التي تتسم بها في عالم الوحشيين إنما تعكس وضعية العنف البنيوية هذه.

إن الاشتغال البنيوي يجعل من الصداقة المعممة ومن تبادل الكل مع الكل أمرين مستحيلين. فهل ينبغي بالتالي أن نعطي الحق لهوبز وأن نستنتج من عدم إمكان صداقة الكل للكل واقع حرب كل واحد ضد كل واحد؟ لننظر الآن في فرضية العداء المعمم. فهي تعني بأن كل جماعة تجد نفسها في مواجهة مع كل الجماعات الأخرى، وعندها تشتغل الآلة الحربية بأقصى سرعة ويصبح المجتمع الشامل مؤلفاً فقط من أعداء يتوقون الى تدمير أنفسهم بصورة متبادلة. غير أننا نعلم بأن كل حرب تنتهي الى وجود غالب ومغلوب. وفي هذه الحالة، ما هي النتيجة الرئيسية من حرب الكل ضد الكل؟ تأسيس هذه العلاقة السياسية التي يسعى المجتمع البدائي بالضبط للحؤول دون ظهورها. فحرب الكل ضد الكل تفضي الى اقامة علاقة سيطرة، علاقة سلطوية يمارسها الغالب على المغلوب بالقوة. وعندئذ ترتسم صورة جديدة للاجتماعي تقوم على علاقة الأمر/المطاعة وعلى انقسام المجتمع بين سادة وعبيد. وبعبارة أخرى، فإن هذا الأمر يعني موت المجتمع البدائي بما هو غير منقسم وبما هو يريد ذلك. وبالتالي فإن الحرب المعممة تنتج تماماً نفس أثر الصداقة المعممة، أي نفي الكينونة الاجتماعية البدائية. في حالة صداقة الكل للكل تخسر الجماعة بذوبان تمايزها خاصيتها **ككل شامل ومستقل** وفي حالة حرب الكل ضد الكل تخسر باقتحام الانقسام الاجتماعي لها صفتها كـ **وحدة متجانسة**. غير أن المجتمع البدائي هو في كينونته كل شامل وواحد. وليس بمقدوره أن يرضى بالسلام الكلي الذي يستلب حريته، وليس بمقدوره أن يستسلم للحرب الشاملة التي تلغي طموحه الى المساواة. فمن المستحيل لدى الوحشيين أن تكون صديقاً للكل أو عدواً للكل.

ومع ذلك فإن الحرب تتعلق بجوهر المجتمع البدائي، وهي تشكل بنية له تماماً كما التبادل. فهل يعني ذلك أن الكينونة الاجتماعية البدائية هي مركب من عنصرين متنافرين ـ قليلاً من التبادل وقليلاً من الحرب ـ وأن المثال البدائي يقوم على حفظ التوازن بين هذين العنصرين في التفتيش عن مكان وسط بين عنصرين متعارضين إن لم يكونا متناقضين؟ إن التسليم بهذا يعني التشبث بفكرة ليفي ـ ستراوس القائلة بأن الحرب والتبادل ينموان على نفس الصعيد وبأن الواحد منهما هو حد للآخر وإخفاق له. وبالفعل، ففي هذا المنظور يلغي التبادل المعمم الحرب، كما

ملغى في الوقت نفسه المجتمع البدائي، بينما تلغي الحرب العامة التبادل مع النتيجة نفسها. لذلك تحتاج الكينونة الاجتماعية البدائية الى التبادل والحرب معاً، لكي تتمكن في الوقت نفسه من الربط بين حيازة شرف الاستقلال والتميز ورفض الانقسام. وبمثل هذا التطلب المزدوج إنما يتعلق مقام ووظيفة الحرب والتبادل اللذين ينتشران على صعيدين متميزين.

إن استحالة حرب الكل ضد الكل تُجري، بالنسبة لجماعة معينة، تصنيفاً للناس الذين يحيطون بها؛ بحيث يصنّف الآخرون على الفور الى أصدقاء وأعداء. مع الأول تبذل المحاولات لعقد تحالفات، بينما تقبل مع الآخرين المجازفة التي تنطوي عليها الحرب، أو أنه يُسعى اليها. ونحن نخدع أنفسنا إذا كنا لا نريد أن نحتفظ من هذا الوصف للمجتمع البدائي إلا بالتفاهة التي يمثلها وضع مسرف في عموميته(*). ذلك أنه يجب أن نطرح الآن السؤال حول التحالف: لماذا تحتاج جماعة بدائية الى الحلفاء؟ إن الجواب بيّن بنفسه: لأن لها أعداء. فهي تحتاج الى أن تكون واثقة حقاً من قوتها والى أن تكون متأكدة من فوزها المتكرر على خصومها لكي تستغني عن دعم حلفائها العسكري لها، وحتى عن حيادهم. غير أن الأمر لا يجري أبداً على هذه الصورة عملياً. ذلك أن أية جماعة لا تغامر أبداً في خوض حرب من دون أن تؤمن مسبقاً مؤخرتها بوسائل دبلوماسية ـ أعياد، دعوات ـ تنعقد بنهايتها تحالفات يفترض أن تكون دائمة، ولكن ينبغي تنشيطها باستمرار لأن الخيانة ممكنة دوماً وغالباً ما تكون واقعية. وهنا تظهر سمة وُصفت من قبل السائحين أو الاثنوغرافيين على أنها نوع من عدم الاستقرار والميل الى الخيانة عند الوحشيين، لكننا نقول مرة أخرى بأن المطلوب ليس العلم بالنفس البدائية. فعدم الاستقرار يعني هنا ببساطة أن التحالف ليس عقداً وأن فسخه لم ينظر أبداً إليه الوحشيون بوصفه فضيحة، وأخيراً أن أية جماعة معينة ليس لها دوماً نفس الحلفاء ولا نفس الأعداء. فالأطراف التي يربط بينها التحالف والحرب يمكن أن تتبدل، ويكون بمستطاع المجموعة ب المتحالفة مع المجموعة أ أن تنقلب تماماً ضد أ الى جانب ت، على أثر أحداث فجائية. إن التجربة «الميدانية» تقدم باستمرار مشاهد عن مثل هذه الانقلابات التي يمكن للمسؤولين عنها أن يبرروها على الدوام. وما يجب الاحتفاظ به هو استمرار الجهاز على تركيبه لدى المجموع أي انقسام الآخرين الى حلفاء وأعداء وليس الموقع الظرفي والمتغير الذي تشغله الجماعات المنخرطة في هذا الجهاز.

ولكن هذا الحذر المتبادل والثابت الذي تشعر به المجموعات المتحالفة يشير جيداً الى أنها ترضى غالباً بالتحالف على كره منها، وأنها ترغب به ليس كهدف، بل فقط كوسيلة، وكوسيلة لبلوغ هدف هو المشروع الحربي بأدنى المخاطر وأقل التكاليف. ما يعني أننا نذعن للتحالف لأن من الخطر الشديد القيام بعمليات عسكرية بشكل منفرد، وأننا نستغني طوعاً عن حلفاء لا نثق بهم دائماً تمام الوثوق، إذا كان ذلك ممكناً. ينتج عن ذلك خاصية أساسية من خصائص الحياة الدولية في المجتمع البدائي: **إن الحرب تحتل المكان الأول بالنسبة الى التحالف**. فالحرب كمؤسسة هي التي تحدد التحالف كتكتيك. وذلك أن الاستراتيجية هي واحدة بالنسبة الى كل الجماعات أي الاستمرار في كينونتها المستقلة والمتميزة والحفاظ على هويتها، كجموع من النحن غير المنقسمة.

لقد ثبت لدينا من قبل بأن ما تظهره كل جماعة من ارادة الاستقلال السياسي ومن سيطرة منفردة على أرضها يجعل من الحرب إمكاناً كامناً مباشرة في طريقة اشتغال هذه الجماعات. فالمجتمع البدائي هو مكان للحرب الدائمة. والآن بامكاننا أن نرى بأن البحث عن التحالف يتعلق بالحرب الفعلية، بمعنى أن هناك أولوية سوسيولوجية

(*) إشارة الى ما ينطوي عليه التعميم من عائق أمام المعرفة.

للحرب على التحالف. وهنا تنعقد الصلة الحقيقية بين التبادل والحرب. وبالفعل، أين تنشأ علاقات التبادل وما هي الوحدات الاجتماعية والسياسية التي يجمعها مبدأ التبادل؟ إنها بالتحديد المجموعات المنخرطة في شبكات التحالف، فالشركاء في التبادل هم الحلفاء، ودائرة **التبادل تغطي دائرة التحالف بالتمام**. ولا يعني هذا بالطبع بأنه لولا التحالف لما وُجد التبادل على الاطلاق، بل يعني ببساطة أن التبادل ينحصر ضمن دائرة الجماعة المستقلة المتميزة حيث يعمل داخلها من دون توقف. فهو ذو صفة جماعية داخلية بكل ما للكلمة من معنى.

فالتبادل يتم اذن مع الحلفاء، وهو يوجد لأنه يوجد تحالف. ولا يقتصر الأمر فقط على تبادل الخدمات كالدعوات التي تتم بالتناوب في دورة الأعياد، ولكنه يشمل أيضاً تبادل الهدايا (ولنكرر بأنه لا دلالة اقتصادية لها) وخاصة تبادل النساء. وكما يقول ليفي - ستراوس: «إن تبادل المخطوبات ليس سوى حدّ لمسار متواصل من الهبات المتبادلة..» (المصدر المذكور آنفاً، ص 79). وباختصار، إن واقع التحالف يؤسس إمكان تبادل شامل لا يمسّ الثروات والخدمات وحسب، ولكنه يمس أيضاً العلاقات الزوجية. فما هو تبادل النساء؟ إنه يؤمن على مستوى الاجتماع الإنساني بما هو كذلك انسانية هذا الاجتماع، أي لاحيوانيته. إنه يعني بأن الاجتماع الإنساني يمت الى نظام الثقافة وليس الى نظام الطبيعة، أي أنه ينتشر في عالم القاعدة وليس في عالم الحاجة، وفي عالم المؤسّسة وليس في عالم الغريزة، إن تبادل النساء مع الخارج بقصد الزواج يؤسس الاجتماع كاجتماع من خلال تحريم الزّنى. ولكن المقصود هنا بالتحديد هو التبادل بما هو تبادل يؤسس الاجتماع الانساني كاجتماع لاحيواني وليس التبادل كما يتأسس في إطار شبكة من التحالفات بين جماعات مختلفة والذي يظهرُ على مستوى آخر. ففي إطار التحالف، يرتدي تبادل النساء مدى سياسياً بديهياً وتصبح العلاقات الزواجية بين مختلف المجموعات وسيلة لعقد التحالف السياسي وتقويته بهدف مواجهة الأعداء الذين لا مفر منهم بأفضل الشروط. لأنه يمكن أن نتوخى من الحلفاء الذين هم أقرباء أيضاً ثباتاً أكثر في التضامن الحربي، مع أن صلات القربى ليست إطلاقاً ضماناً نهائياً للوفاء في التحالف. وحسب ما يذهب اليه ليفي - ستراوس تبادل النساء هو الحد الأقصى لـ «مسار متواصل من الهبات المتبادلة». بينما الواقع هو أنه عندما تدخل مجموعتان في علاقة ما، فإنهما لا تسعيان إطلاقاً الى تبادل النساء وإنما تريدان التحالف السياسي - العسكري والوسيلة الفضلى لبلوغ ذلك هي تبادل النساء. ولهذا السبب ذاته فإنه إذا كان حقل التبادل الزواجي يبدو حقاً أكثر قيداً من حقل التحالف السياسي، فليس بمقدوره أن يتجاوزه في كل الأحوال. فالتحالف هو الذي يسمح بالتبادل ويُوقفه في آن معاً، فهو حَدُّه. لذا لا يتخطى التبادل التحالف.

لقد خلط ليفي - ستراوس بين الغاية والوسيلة. وهذا الخلط هو نتيجة تلزم عن مفهومه للتبادل بالذات الذي يضع على نفس المستوى التبادل كفعل مؤسس للاجتماع الإنساني (تحريم الزنى، الزواج الخارجي) والتبادل كنتيجة ووسيلة للتحالف السياسي (أفضل الحلفاء أو أقلهم سوءاً هم الانسباء). وفي النهاية، إن وجهة النظر التي تدعم نظرية ليفي - ستراوس للتبادل تقوم على أن المجتمع البدائي يريد التبادل وعلى أنه مجتمع من أجل التبادل وأنه يعمل أفضل كلما كان التبادل أوفر. غير أننا رأينا إنْ على المستوى الاقتصادي (المثال الاكتفائي) وإن على المستوى السياسي (إرادة الاستقلال) بأن المجتمع البدائي يعمل بثبات على تنمية استراتيجية مكرسة للتخفيف من ضرورة التبادل ما أمكن. وهذا لا يعني أبداً أنه مجتمع من أجل التبادل، بل يعني بالأحرى أنه مجتمع ضد التبادل. ويظهر هذا الأمر بأوضح ما يكون بالتحديد عند نقطة التقاء تبادل النساء والعنف. فنحن نعلم بأن أحد أهداف الحرب الذي تؤكده كل المجتمعات البدائية بإصرار لا مزيد عليه هو أسر النساء. فالهجوم على الأعداء يستهدف الاستيلاء على نسائهم، ولا

يهم هنا إذا كان السبب الذي يُتذرع به هو سبب حقيقي أو مجرد ذريعة للاعتداء. وهنا تُظهر الحرب ببداهة نفور المجتمع البدائي من الدخول في اللعبة التبادلية. وبالفعل، ففي تبادل النساء تربح مجموعة ما نساءً على قدر ما تخسره، بينما في الحرب من أجل النساء تربح المجموعة المنتصرة نساء دون ان تخسر أية واحدة منهن. صحيح أن المجازفة هائلة (جرحى وقتلى) غير أن الربح هائل أيضاً، فهو تام اذ يعني الحصول على نساء بصورة مجانية. فالمصلحة تقضي اذن بتفضيل الحرب على التبادل دوماً: ولكن هذا قد يعني العودة الى وضعية حرب الكل ضد الكل التي رأينا استحالتها فيما سبق. فالحرب تمر أذن عبر التحالف، والتحالف يؤسس التبادل. إن تبادل النساء يحصل لأنه ليس بالامكان العمل بشكل مغاير. فإذا كان لنا أعداء يجب أن نحصل على حلفاء ونسعى الى تحويلهم الى أصهار. وبالعكس، عندما يكون ثمة سبب أو آخر، كفقدان التوازن بين الجنسين لصالح الرجال مثلاً، ترغب المجموعة في الحصول على زوجات إضافية وتحاول ذلك بواسطة العنف والحرب لا بواسطة التبادل حيث لا تكسب شيئاً.

خلاصة القول أن المقال التبادلي، بسعيه الى رد المجتمع البدائي بكامله الى التبادل، يُخطىء في نقطتين متميزتين ولكن مرتبطتين منطقياً. فهو يجهل أولاً - أو يرفض الاعتراف - بأن المجتمعات البدائية لا تسعى دائماً الى توسيع حقل التبادل، بل تميل على النقيض من ذلك، الى تقليص مداه باستمرار. وهو يتنكر ثانياً لأهمية العنف الحقيقية، لأن الأولوية والحصرية اللتين أعطيتا للتبادل تفضيان في الواقع الى إلغاء الحرب. ولقد قلنا بأن من يخطىء في فهم الحرب يخطىء في فهم الاجتماع. إن ليفي - ستراوس باعتقاده أن الكينونة الاجتماعية البدائية هي كينونة من أجل التبادل أفضى به ذلك الى القول بأن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد الحرب، بمعنى أن الحرب هي تبادل فاشل. إن مقاله في غاية التماسك ولكنه غير صائب. فالتناقض الذي يعاني منه هذا المقال ليس ذاتياً، ولكن المقال هو مخالف لواقع المجتمع البدائي السوسيولوجي الذي يمكن قراءته اثنوغرافياً. ليس التبادل هو الذي يحتل المكان الأول، وإنما الحرب الكامنة في نمط اشتغال المجتمع البدائي.

والحرب تتضمن التحالف، والتحالف يؤول الى التبادل الذي لا يفهم بوصفه اختلاف الانسان عن الحيوان، وبوصفه الانتقال من الطبيعة الى الثقافة، بل يفهم بالتأكيد بوصفه انتشار اجتماعية المجتمع البدائي، وبوصفه لعبة كينونته السياسية الحرة. إن التبادل يمكن فهمه من خلال الحرب وليس العكس. والحرب ليست خللاً عرضياً في التبادل، بل التبادل هو نتيجة تكتيكية من نتائج الحرب. وليس الأمر كما تصوره ليفي - ستراوس، فواقعة التبادل ليست هي التي تحدد لا كينونة الحرب، بل إن واقعة الحرب هي التي تحدد كينونة التبادل. والمشكلة الثابتة في المجتمع البدائي لا تتلخص بالقول: من هم الذين سنتبادل معهم؟ بل: كيف يمكننا الحفاظ على استقلاليتنا؟ إن وجهة نظر الوحشيين حول التبادل هي في غاية البساطة: إنه شر لا بد منه؛ فبما أننا نحتاج الى حلفاء، فمن الأجدى أن يكونوا من الأصهار.

إن هوبز كان على خطأ باعتقاده أن العالم البدائي لا يعرف الاجتماع لأن الحرب تمنع حصول التبادل فيه الذي لا يفهم بوصفه تبادل الثروات والخدمات وحسب، بل خاصة بوصفه تبادل النساء وبوصفه احترام قاعدة الزواج الخارجي من خلال تحريم الزنى(*). ألم يقل فعلاً بأن الوحشيين الأميركيين يعيشون «بطريقة شبه - حيوانية» وأن غياب التنظيم الاجتماعي يستشف من خلال خضوعهم لغريزة «الاشتهاء الطبيعي». (لا يوجد لديهم قواعد)؟ ولكن خطأ هوبز لا يجعل ليفي - ستراوس على حق. فبالنسبة

(*) بمعنى أن هوبز اعتقد أن الحرب تمنع كل أشكال التبادل عند الوحشيين.

الى هذا الأخير العالم البدائي هو عالم التبادل، ولكن لقاء الخلط بين التبادل المؤسس للاجتماع الإنساني عامة والتبادل بوصفه نمطاً من العلاقة بين مجموعات متباينة. وليس بإمكانه أيضاً أن يفلت من حذف الحرب بما هي نفي للتبادل، فإذا وجدت الحرب لم يوجد التبادل، وإذا لم يعد ثمة تبادل، لم يعد ثمة اجتماع. من المؤكد أن التبادل ملازم للاجتماع الإنساني، فالاجتماع موجود لأنه يوجد تبادل للنساء ولأن هناك تحريماً للزنى. بيد أن هذا التبادل لا علاقة له البتة بهذا النشاط الاجتماعي والسياسي الخالص الذي هو الحرب. وبطبيعة الحال فإن هذه الأخيرة لا تضع اطلاقاً موضع التساؤل التبادل بوصفه احترام قاعدة تحريم الزنى. بل هي تضع موضع التساؤل **التبادل بوصفه جملة علاقات اجتماعية وسياسية بين جماعات مختلفة**. ولكنها تضعه بالتحديد موضع التساؤل لكي تضع له الأساس، لكي تؤسسه بواسطة التحالف. إن ليفي - ستراوس بخلطه بين مستويي التبادل هذين أدْرَج الحرب كذلك على هذا المستوى نفسه حيث لا يمكنها أن تفعلَ شيئاً وحيث ينبغي عليها بالتالي أن تختفي. ففي نظره يُترجم استخدام مبدأ التبادل في البحث عن التحالف، والتحالف يسمح بتبادل النساء والتبادل يؤدي الى نفي الحرب. هذا الوصف للواقعة الاجتماعية البدائية قد يكون مقنعاً تماماً ولكن بشرط أن لا توجد الحرب. غير أننا نعرف وجودها بل شموليتها أيضاً. وهكذا فإن الواقع الاثنوغرافي يأخذ بالمقال المخالف. فحالة الحرب بين المجموعات تجعل البحث عن التحالف أمراً ضرورياً، والتحالف يسبّب تبادل النساء. وبهذا يمكن للتحليل الناجح لمنظومات القرابة أو للمنظومات الميتولوجية(*) أن يتعايش مع مقال خاطىء حول المجتمع.

إن فحص الوقائع الاثنوغرافية يثبت البعد السياسي الخالص للنشاط الحربي. وهذا النشاط لا يتعلق بخاصية الانسانية الحيوانية، ولا بالتنافس الحيوي بين الجماعات، ولا يتعلق أخيراً بحركة التبادل الثابتة نحو إزالة العنف. فالحرب تتمفصل مع المجتمع البدائي بما هو كذلك (وهي أيضاً تعمه بشكل شامل)، فهي نمط اشتغاله. إن طبيعة المجتمع ذاتها هي التي تحدد وجود ومعنى الحرب التي تَمْثل سلفاً، كما رأينا، كإمكان في كينونة المجتمع البدائي بسبب الخصوصية القصوى التي تُظهرها كل جماعة. فبالنسبة لكل مجموعة محلية جميع الآخرين غرباء، وصورة الغريب تؤكد لكل مجموعة معينة قناعتها بهويتها كنحن مستقل ومتميز. وهذا يعني أن حالة الحرب هي دائمة لأن العلاقة مع الغرباء هي علاقة عداء فقط، سواء وضعت هذه العلاقة فعلياً موضع التنفيذ في حرب حقيقية أم لم توضع. فليس المهم الواقع المنتظم للنزاع المسلح وللمعركة، بل إمكانه المستمر أي حالة الحرب الدائمة التي تُبقي الجماعات كلها على تمايزها بعضها عن بعض. وما يستمر، على الصعيد البنيوي، هو حالة الحرب مع الغرباء التي تصل الى أوجها أحياناً في المعركة الفعلية وفي المواجهة المباشرة في أوقات تتفاوت في انتظامها وفي تواترها حسب المجتمعات. فالغريب هو إذاً العدو الذي يولّد بدوره صورة الحليف. إن حالة الحرب دائمة، ولكن الوحشيين لا يمضون وقتهم مع ذلك في صنع الحرب.

إن الحرب بوصفها سياسية خارجية للمجتمع البدائي تتعلق بسياسته الداخلية، بما يمكن تسميته النزعة المحافظة

(*) أي تحليل ليفي - ستراوس كما يعترف بذلك كلاستر، غير أنه يعترف بنجاحه في تفسير الفكر الوحشي وعلاقات القرابة لدى البدائيين، ويبين خطأه على صعيد فهم الاجتماع البدائي. في الواقع كان كلاستر قد اعترف قبلاً، في كتابه «المجتمع المضاد للدولة» بـ «أهمية الفتوحات» التي حققها ليفي - ستراوس في أعماله الانتروبولوجية المختلفة، وأشار الى أن هذه الأعمال لا تزال بعيدة عن «الشبهة»، بيد أنه رمى الى الذهاب الى أبعد مما وصل اليه ليفي - ستراوس بالتشكيك في الأساس العلمي للاثنولوجيا وبمحاولة تأسيس ما سُمّي «الأنتروبولوجيا السياسية».

والمتصلبة التي تطبع هذا المجتمع والتي تعبر عن نفسها في الرجوع المستمر الى منظومة المعايير التقليدية، الى قانون الأسلاف الذي ينبغي احترامه على الدوام والذي لا يمكن لأحد أن يحدث فيه أي تبديل. ولكن ما هو الشيء الذي يعمل المجتمع البدائي على المحافظة عليه من خلال نزعته المحافظة؟ إنه يعمل على الحفاظ على كينونته ذاتها، ويريد الاستمرار في كينونته؟ ولكن ما هي هذه الكينونة؟ إنها كينونة غير منقسمة، وجسم اجتماعي متجانس، وجماعة هي بمثابة نحن واحد. إن النزعة المحافظة البدائية تسعى اذن الى منع التجديد في المجتمع وترغب في أن يكون احترام القانون ضمانة للحفاظ على اللاانقسام، أي أنها تسعى الى منع ظهور الانقسام في المجتمع. هذه هي السياسة الداخلية للمجتمع البدائي إن على الصعيد الاقتصادي (استحالة مراكمة الثروات) وإن على صعيد العلاقات السلطوية (الرئيس موجود لا لكي يأمر): الحفاظ على نفسه كنحن غير منقسم، ككل شامل وواحد.

ولكن يتبين لنا من جهة أخرى بأن إرادة الجماعة في الحفاظ على كينونتها غير منقسمة تحي كذلك كل الجماعات. إذ إن كل واحدة منها تملك في ذاتها وضعية تتضمن المعارضة والعداء للآخرين. وحالة الحرب باقية ما بقيت قدرة الجماعات البدائية على تأكيد استقلالها وتميزها عن بعضها البعض. فإذا تبين أن احداها عاجزة، فإنها ستهلك على يد الجماعات الأخرى. إن المقدرة على وضع علاقة العداء البنيوية (ردع) موضع التنفيذ والمقدرة على المقاومة الفعلية لمغامرات الآخرين (رد هجوم)، وبصورة مختصرة المقدرة الحربية التي تمتلكها كل جماعة، هي شرط استقلالها وتمايزها. وبمعنى آخر، إن الحرب الدائمة والحرب الفعلية الدورية تظهران بوصفها الوسيلة الرئيسية التي يستخدمها المجتمع البدائي من أجل منع التغيير الاجتماعي. إن استمرار المجتمع البدائي يمر عبر استمرار حالة الحرب، وتطبيق السياسة الداخلية (عدم المساس بالنحن غير المنقسم والمستقل) يمر عبر تطبيق السياسة الخارجية (عقد تحالفات لخوض الحرب). فالحرب هي في صميم الكينونة الاجتماعية البدائية وهي التي تشكل المحرك الحقيقي للحياة الاجتماعية. إن الجماعة لكي تعقل ذاتها كنحن ينبغي أن تكون في آن معاً غير منقسمة (واحدة) ومستقلة (كل شامل). وعدم الانقسام الداخلي والمعارضة الخارجية يقترنان، وكل واحد منهما هو شرط الآخر، واذا ما توقفت الحرب توقف عندئذ قلب المجتمع البدائي عن النبضان. ذلك أن الحرب هي أساسه وحياة كينونته ذاتها وهدفه. فالمجتمع البدائي هو **مجتمع من أجل الحرب** وهو في جوهره حربي النزعة...

إن تشتت المجموعات المحلية الذي هو أكثر ما يمكن ادراكه من سمات المجتمع البدائي مباشرة، ليس اذن سبب الحرب بل نتيجتها وغايتها الخاصة. فما هي إذاً وظيفة الحرب البدائية؟ إن الحرب البدائية هي **نتاج منطق نابذ**، منطق الانفصال الذي يعبر عن نفسه من وقت لآخر في النزاع المسلح . وهي تستخدم للحفاظ على الاستقلال السياسي لكل جماعة. لأنه طالما هناك حرب، هناك استقلال وتميز. ولذلك ليس بإمكانها أن تتوقف ولا ينبغي عليها أن تتوقف، فهي دائمة. إن الحرب هي نمط الوجود المفضل في المجتمع البدائي بما هو مجتمع موزع الى وحدات اجتماعية وسياسية متساوية، حرة ومستقلة. وإذا كان الأعداء غير موجودين، ينبغي اختراعهم.

إن منطق الاجتماع البدائي هو اذن منطق النَّبْذ، منطق التعدد. فالوحشيون يريدون مضاعفة التعدد. والآن ما هو الأثر الأقصى الذي يمارسه نمو القوة النابذة. إنه يُواجه بحاجز لا يخترق وبأقوى عائق سوسيولوجي ممكن القوّة المعاكسة، القوة الجاذبة، ونعني بها منطق التوحيد، منطق الواحد فليس بإمكان المجتمع البدائي أن يكون مجتمع الواحد لأنه مجتمع التعدد. وكلما كان التشتت أكثر كان التوحيد أقل. وبإمكاننا أن نرى والحالة هذه أن هذا المنطق الدقيق عينه هو الذي يحدد السياسة الداخلية كما يحدد السياسة الخارجية في المجتمع البدائي. فمن جهة أولى، تريد

الجماعة أن تحافظ على كينونتها غير المنقسمة وأن تمنع من أجل ذلك انفصال نصاب توحيدي عن الجسم الاجتماعي - صورة الزعيم الآمر - يُدخل عليه الانقسام الاجتماعي بين سادة وعبيد. وهي تريد من جهة ثانية أن تستمر في كينونتها المستقلة والمتميزة، أي أن تبقى **تحت تأثير قانونها الخاص**، وهي ترفض إذن كل منطق يقودها الى الخضوع لقانون خارجي وتعارض خارجية القانون التوحيدي. غير أنه، ما هي هذه القوة الشرعية التي تعمل على احتواء كل التباينات بهدف إزالتها والتي لا تستقيم بالضبط الا بإلغاء منطق التعدد واستبداله بالمنطق التوحيدي المعاكس؟ ما هو الاسم الآخر لهذا الواحد الفرد الذي يرفضه المجتمع البدائي بجوهره؟ إنه الدولة.

ولنستأنف بحثنا. ما هي الدولة؟ إنها علامة اكتمال الانقسام في المجتمع، بما هي أداة انفصال السلطة السياسية. فالمجتمع يصبح من الآن وصاعداً منقسماً بين من يمارس السلطة ومن يخضع لها. ولا يعود بمثابة نحن غير منقسم أو كل شامل واحد، بل جسم مفتت وكينونة اجتماعية متنافرة. غير أن انقسام المجتمع وانبثاق الدولة يعنيان موت المجتمع البدائي. ولكي يكون بمستطاع الجماعة أن تؤكد على تمايزها، ينبغي أن تكون غير منقسمة وأن ترتكز على رفض الانقسام الاجتماعي في ارادتها لأن تكون كلاً شاملاً يستبعد كل الجماعات الأخرى، أي لكي تعقل ذاتها كنحن يستبعد الآخرين، ينبغي أن يكون النحن جسماً اجتماعياً متجانساً. ان التفتت الخارجي وعدم الانقسام الداخلي هما وجهان لحقيقة واحدة ومظهران لنفس الاشتغال السوسيولوجي ولنفس المنطق الاجتماعي. فلكي يكون بمستطاع الجماعة أن تواجه بفعالية عالم الأعداء عليها أن تكون موحدة ومتجانسة وغير منقسمة. والعكس صحيح، فهي تحتاج لكي تكون غير منقسمة الى صورة العدو التي تقرأ فيها الصورة الموحِّدة لكينونته الاجتماعية. إن الاستقلال الاجتماعي - السياسي وعدم الانقسام السوسيولوجي يشرطان بعضهما البعض، ومنطق التفتت النابذ هو رفض لمنطق الواحد الموحِّد. وهذا يعني بالملموس ان الجماعات البدائية لا يمكنها بلوغ أبعاد كبيرة على الصعيد الاجتماعي والديموغرافي لأن الميل الأساسي للمجتمع البدائي هو التشتت لا التوحد والتجزؤ لا التجمع. وإذا لوحظ في مجتمع بدائي تأثير للقوة الجاذبة وميل الى تجميع مرئي في تكوين الوحدات الاجتماعية - الكبيرة، فمعناه أن هذا المجتمع هو في طريقه إلى أن يفقد منطقه البدائي النابذ، وأنه يفقد خصائصه ككل شامل وكوحدة، أي في طريقة إلى أن يفقد بدائيته.

هذا هو المجتمع البدائي: رفض للتوحيد ورفض للواحد الفرد المنفصل، إنه مجتمع ضد الدولة. فكل جماعة بدائية تريد البقاء تحت تأثير قانونها الخاص (تمايز واستقلال سياسي) الذي يستبعد التغيير الاجتماعي (يبقى المجتمع كما هو عليه: كائن غير منقسم). ورفض الدولة هو رفض للانقسام الاداري، ورفض القانون الخارجي، إنه ببساطة كلية رفض الخضوع، هذا الرفض الكامن كرفض في بنية الاجتماع البدائي ذاتها. والحمقى وحدهم يعتقدون بأن رفض الارتهان محتاج إلى أن نجرّبه أولاً. فرفض الارتهان (الاقتصادي أو السياسي) يرتبط بكينونة المجتمع البدائي ذاتها ويعبر عن نزعته المحافظة وارادته **المتعمدة** في البقاء كنحن غير منقسم. متعمدة بالفعل، وليس فقط كنتيجة لاشتغال الآلة الاجتماعية. وكان الوحشيون يعرفون حق المعرفة بأن كل محاولة لافساد حياتهم الاجتماعية (كل تجديد اجتماعي) لا يمكن أن تجد ترجمتها عندهم الا بفقدان الحرية.

فما هو المجتمع البدائي؟ إنه جماعات كثيرة غير منقسمة تخضع جميعها الى منطق نابذ. وما هي المؤسسة التي يعبر عنها استمرار هذا المنطق ويضمنها؟ إنها الحرب بوصفها حقيقة العلاقات بين الجماعات وبوصفها الوسيلة السوسيولوجية الرئيسية للاعلاء من شأن قوة التشتيت النابذة ضد قوة التوحيد الجاذبة. فآلة الحرب هي محرك الآلة الاجتماعية

والكينونة الاجتماعية البدائية تستند بالكلية على الحرب والمجتمع البدائي لا يعرف سبيلاً إلى البقاء من دون الحرب.

فبمقدار ما تزداد الحرب يخف التوحيد، والحرب هي خير عدو للدولة. إن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد الدولة بما هو مجتمع من أجل الحرب(*).

ها لقد عدنا ثانية الى فكرة هوبز. لقد عرف المفكر الانجليزي كيف يكشف بوضوح لا نجد له أثراً بعده عن الصلة العميقة وعن علاقة التجاور بين الدولة والحرب. لقد استطاع أن يرى بأن الحرب والدولة هما حدّان متناقضان لا يمكن لهما أن يوجدا معاً، وان كل واحد منهما يتضمن نفي الآخر بحيث تمنع الحرب الدولة وتمنع الدولة الحرب. والخطأ الجسم، ولكن الذي يكاد يكون حتمياً عند رجل عاش في تلك الحقبة هو اعتقاده بأن المجتمع الذي يستمر في حرب كل واحد ضد كل واحد ليس بالضبط مجتمعاً وبأن عالم الوحشيين ليس عالماً اجتماعياً وبأن مؤسسة الاجتماع تمر بالتالي بنهاية الحرب وظهور الدولة التي هي بامتياز آلة مضادة للحرب. وبالمقابل فإن هوبز بعجزه عن أن يعقل العالم البدائي كعالم لا طبيعي كان أول من رأى بأنه لا يمكن عقل الحرب من دون الدولة وبأنه يجب عقلهما من خلال علاقة استبعاد. ففي نظره تتأسس الرابطة الاجتماعية بين البشر بواسطة هذه «السلطة العامة التي يهابها الجميع»؛ والتي تعني بأن **الدولة هي ضد الحرب**. فماذا يقول لنا بالمقابل المجتمع البدائي بوصفه مساحة سوسيولوجية للحرب الدائمة؟ فهو يعيد لنا مقال هوبز معكوساً. إنه يعلن بأن آلة التشتيت تشتغل ضد آلة التوحيد ويقول لنا بأن الحرب هي ضد الدولة(**).

(*) من هنا نرى بأن الأصح ترجمة عنوان الكتاب المشار إليه آنفاً (Société contre état) بـ «المجتمع المضاد للدولة» وليس «مجتمع اللادولة» كما فعل محمد حسين دكروب. ذلك أن «مجتمع اللادولة يدل على فهم سكوني للمجتمع البدائي كما يمكن أن يدل على غياب الدولة أو إمكانها في المجتمع البدائي، بينما الواقع أن المجتمع البدائي يسعى ويعمل للحؤول دون ظهور الدولة. فهو مجتمع من أجل الحرب أي من أجل منع قيام الدولة».

(**) لقد وعد بيار كلاستر بالاجابة على الأسئلة التي تثيرها محاولة البحث عن «أثريات العنف» هذه (راجع الحاشية الأخيرة) في سلسلة دراسات لاحقة. غير أن الموت عاجله ولم يسمح له بإنجاز ما وعد به، سوى، دراسة واحدة، عنوانها «شقاء المحارب الوحشي»، نشرت في مجلة «ليبر»، العدد الثاني، ١٩٧٧. وفي هذه الدراسة يبيّن كلاستر الطريقة التي يتّبعها المجتمع البدائي لمنع تحول الامتياز الذي يمتلكه المحارب الى سلطة، ألا وهي «موت المحارب».